T. XXXIII — N° 2 25 Janvier 1935

La Vie Intellectuelle

REVUE BIMENSUELLE

POUR UN ORDRE CATHOLIQUE

CHRISTIANUS. *Rechristianiser la société...*

J. MARITAIN. *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté.*

I. *Introduction.*
— Précisions de vocabulaire.
— Conception générale d'un ordre temporel chrétien.
— Cette conception est analogique.
— Deux remarques préliminaires.

II. *L'idéal historique du Moyen Age.*
— Le mythe du Saint-Empire.
— Ses caractéristiques :
1° Marche à l'unité organique.
2° La civilisation temporelle, fonction du sacré.
3° Emploi des moyens temporels et politiques pour le bien spirituel des hommes.
4° Hétérogénie à la base des relations d'autorité.
5° L'œuvre commune : une œuvre divine à faire sur terre par l'homme baptisé.

III. *La ruine de l'idéal historique de la chrétienté médiévale.*

IV. *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté.*
1° Structure pluraliste.
2° Autonomie du temporel à titre de fin intermédiaire.
3° Fonction éminente de la personne.
4° Condition commune (d'hommes voués au travail) à la base des relations d'autorité.
5° L'œuvre commune : l'instauration d'une cité fraternelle.

V. *Remarques sur l'esprit du Thomisme.*
Conditions de réalisation d'une nouvelle chrétienté.

Billet de Christianus

Rechristianiser la société...

Notre époque assiste à une levée triomphante de vocations... Mais, chose curieuse, ces nouveaux appelés ne prennent pas toujours le chemin du cloître, ni du séminaire, et cela n'est pas sans nous confondre : depuis si longtemps nous sommes habitués à réserver le terme de vocation, ou tout au moins de vocation chrétienne, au seul choix de l'état religieux ou sacerdotal. Mais aujourd'hui, sous les différentes formes des occupations humaines, de véritables vocations se révèlent : des vocations chrétiennes de médecins, d'ingénieurs, de professeurs, d'avocats, vocations chrétiennes d'ouvriers.....

Une telle conception de la vie humaine entraîne de lourdes conséquences.

Croyons-nous en effet que l'on puisse répondre aisément à cet appel du Christ, dans la société où nous vivons actuellement ? Ce n'est pas à tort que l'on a appelé l'ordre présent un désordre établi. Pensez-vous qu'il soit possible de parler de la pureté et de la beauté du foyer que l'on crée devant un jeune ouvrier ou un ingénieur débutant qui gagnent à peine leur vie et ne peuvent songer, avant longtemps, à assurer la subsistance de deux personnes, encore moins de trois ? Suppose-t-on que l'on puisse prêcher l'honnêteté dans un monde où la lutte pour la vie est la seule loi, où la concurrence ruinera presque nécessairement celui qui voudrait rester probe ?

La cité terrestre n'a certes pas pour fin immédiate d'assurer nos vocations surnaturelles mais le bien commun temporel des personnes humaines. Nous ne lui demandons que d'être fidèle à son objet; cela est suffisant pour que les chrétiens puissent vivre dans leur dignité d'enfants de Dieu, et nous ne rêvons pas d'une société théocratique. Du moins cette fidélité de la société à sa propre fin, avons-nous le droit de l'exiger, et chacun dans son milieu comme dans son métier doit veiller à ce qu'elle réponde à son attente légitime.

Seulement, pour vouloir, il faut savoir ce que l'on veut. Le savons-nous vraiment ? On m'a dit que si, demain, les médecins chrétiens devaient présenter un projet de législation de leur profession répondant à leur conscience et à leur foi, ils

seraient bien embarrassés. Sont-ils les seuls ? Les ingénieurs, les avocats sont-ils, pour leur part, mieux renseignés et mieux préparés à rechristianiser leurs milieux ? Notre vieux monde craque de toutes parts : il faut bien le reconstruire — et pour cela le repenser. Qu'on le rebâtisse d'un coup ou plutôt que l'on profite de chaque leçon de l'expérience pour remédier patiemment à ce qu'il a de défectueux, il faut en tous cas que les chrétiens — dans leurs propres cadres familiaux et professionnels — apportent leur pierre à la reconstruction de la cité, et dans une recherche précise fixent quelles doivent être les lois humaines de leur activité, et qu'ils travaillent à les réaliser.

✠

Mais la tâche ne sera pas pour autant achevée. Une société ainsi construite permettrait la vie chrétienne, elle ne la susciterait pas. Elle ne serait pas cette école de sanctification que notre vocation exige et qui doit toucher ceux-là même qui n'ont pas entendu encore clairement cet appel.

Dans la vie que nous menons, quand on a supprimé les heures de travail, celles du repos et des loisirs nécessaires, celles du sommeil et des différents soucis du corps, que reste-t-il à l'homme pour répondre à l'appel divin, pour devenir un saint ? Si nous ne voulons pas rester dans l'illusion et le rêve, nos occupations quotidiennes, humbles et monotones peut-être, mais qui nous prennent tout entiers, doivent nous faire croître dans la grâce. C'est la vie de chaque jour qui doit révéler à celui qui l'ignore qu'il a une âme — et une âme divine. Croyez-vous que le communisme va se contenter de quelques minutes par semaine pour pénétrer de son esprit ses adeptes ? Il les prend sur le terrain de leurs travaux journaliers et, reconnaissons-le, c'est ce qui fait sa grandeur. Notre christianisme doit agir de même, et lui seul est capable de pénétrer la vie entière.

Seulement il n'appartient plus à la cité temporelle de réaliser ce cadre sanctifiant qui aidera chacun à faire route vers le ciel. Redisons-le, car il importe ici de ne pas tout confondre, la cité temporelle n'a qu'une mission terrestre. Elle la réalise humainement. Ce n'est pas elle, c'est l'Église qui a la charge de sanctifier les âmes. Et c'est très précisément les chrétiens qui auront reçu de leur Mère, la Divine Épouse du Christ, cette sanctification personnelle, qui auront à poursui-

vre la sanctification de leurs frères, en créant dans leur activité professionnelle même un grand mouvement de sainteté qui, tout en laissant à l'œuvre produite son caractère terrestre, entraîne cependant les âmes dans un grand mouvement d'ascension sur les pas du Christ Jésus.

C'est la grande tâche de l'Action catholique, à laquelle notre Père nous convie, en nous adressant, de Rome, de si pressants appels.

On voit clairement le double travail auquel doit collaborer tout chrétien, quelle que soit la zone de son action :

— Réaliser une cité qui serve le Bien Commun des personnes humaines ;

— Créer, dans son milieu même de travail, une société qui coopère à la sanctification des âmes par l'action catholique.

Alors pourront s'épanouir les vocations chrétiennes qui germent de façon multiple sur notre sol de France.

C'est à ce double labeur que nous avons toujours dans nos différentes publications, dans La Vie Spirituelle, *dans* La Vie Intellectuelle *et dans* Sept, *convié nos lecteurs, et avec eux tous les chrétiens.*

Mais ce qui désormais donne à notre espoir la valeur d'une certitude, c'est que déjà ont répondu deux des plus éminents penseurs de notre temps. Nos amis ont suivi avec un intérêt passionné la campagne que M. Gilson a menée dans notre hebdomadaire Pour un ordre catholique. *Les passages principaux de ses articles ont été réunis sous ce titre dans un volume qui vient de paraître, et que chacun se doit de lire, de méditer et de faire lire autour de lui. Et voici qu'aujourd'hui nous publions une étude extrêmement importante de M. Maritain, qui rejoint les mêmes préoccupations et présente cette vue d'ensemble du monde à la réalisation duquel nous voulons travailler.*

Ces études sont aussi des appels : car chacun comprendra qu'elles ne doivent à aucun prix rester sur le plan purement idéologique. C'est à chacun de se mettre à l'ouvrage, et de nous apporter le fruit de son expérience. Une enquête que lancera bientôt La Vie Intellectuelle *sur la réalisation de l'ordre catholique favorisera cette collaboration.*

CHRISTIANUS.

L'Idéal historique d'une nouvelle Chrétienté [1]

I

Introduction

Le sujet que je dois traiter devant vous peut paraître au premier abord assez éloigné des préoccupations ordinaires d'un congrès de philosophie thomiste. Mais il répond dans ma pensée à ce fait que le thomisme n'a pas seulement à accomplir une œuvre didactique et scolaire, mais à s'appliquer aussi aux problèmes concrets que la vie fait surgir; et c'est parce que les problèmes d'une nouvelle chrétienté ont une gravité

(1) En publiant dans *La Vie Intellectuelle*, avec quelques additions, le texte de notre conférence au récent Congrès thomiste de Poznan (28-30 août 1934), nous tenons à exprimer ici nos respectueux remerciements à S. Em. le cardinal Hlond et à M. l'abbé Kowalski. Un recueil d'ensemble des travaux du Congrès de Poznan paraîtra bientôt en Pologne.

Quant à la présente conférence, une version anglaise en sera publiée en janvier ou février, à New-York, chez Sheed and Ward.

Les questions traitées là ont fait l'objet d'un exposé plus ample, dans six leçons (« Problèmes spirituels et temporels d'une nouvelle chrétienté ») faites en août 1934 à l'Université d'été de Santander, qui prépare actuellement une édition de ces leçons en langue espagnole. Nous espérons les reprendre et les approfondir dans un ouvrage plus développé.

Qu'on nous permette d'autre part d'écarter tout de suite un malentendu auquel le titre de notre étude pourrait donner lieu.

urgente pour nous que je voudrais essayer de les envisager brièvement aujourd'hui à la lumière des principes de saint Thomas d'Aquin. Ce qui nous guidera dans cette étude, ce ne peut être évidemment que des principes d'une très vaste universalité : avant tout, le principe de l'*analogie* thomiste, et la conception générale que saint Thomas se fait de la société politique. Et comme j'aurai peut-être l'occasion de le souligner à la fin de cette conférence, c'est aussi de l'attitude la plus caractéristique et de l'esprit du Docteur Angélique dans l'accomplissement personnel de sa mission doctrinale que nous voudrions essayer de nous inspirer.

En ce qui concerne les problèmes culturels du temps présent, c'est naturellement l'aspect que ces problèmes prennent pour la France que je connais le mieux ; et la façon dont ils se posent ici est peut-être, parfois, un peu différente. Cependant, d'une façon générale, je crois que ce sont bien les mêmes problèmes qui sont partout aujourd'hui posés devant la civilisation.

L'*idéal historique* dont elle traite comporte, soit dans l'ordre théologique et métaphysique, soit dans l'ordre social et économique, bien des éléments importants dont il n'est pas question ici. C'est que notre intention n'était point de faire une discussion complète ni de tracer une esquisse d'ensemble de cet idéal historique, mais seulement de caractériser celui-ci *dans une ligne déterminée*, je veux dire au point de vue des incidences du spirituel et du social, et en tant qu'à ce point de vue il se distingue de l'idéal historique de la chrétienté médiévale. C'est d'ailleurs dans cette ligne-là qu'il est le plus urgent, croyons-nous, de procéder à une mise au point philosophique, en telle sorte que ceux qui travaillent sur le plan temporel et politique en s'inspirant des principes chrétiens soient en état d'opposer d'une façon vraiment concrète « doctrine à doctrine, idéal à idéal », — ce que Jaurès, au temps des discussions sur la loi de séparation, reprochait hautainement aux députés catholiques de n'avoir pas su faire.

Précisions de vocabulaire

Il convient d'abord de délimiter notre sujet et de préciser notre dessein. C'est de *l'idéal historique concret* d'une nouvelle chrétienté que nous devons nous entretenir.

Qu'entendons-nous par « idéal historique concret » ? C'est une *image prospective* signifiant le type particulier, le type spécifique de civilisation auquel tend un certain âge historique.

Quand un Thomas More ou un Fénelon, un Saint-Simon ou un Fourier, construisent une *utopie*, ils construisent un *être de raison*, isolé de toute existence datée, et de tout climat historique particulier, exprimant un maximum *absolu* de perfection sociale et politique, et de l'architecture duquel le détail imaginaire est poussé aussi loin que possible, puisqu'il s'agit d'un modèle fictif proposé à l'esprit *à la place* de la réalité, et *ad instar entis*.

Au contraire, ce que nous appelons un *idéal historique concret* est non pas un être de raison, mais une *essence* idéale réalisable (plus ou moins difficilement, c'est une autre affaire, et non comme œuvre faite, mais comme œuvre se faisant), une essence capable d'existence et appelant l'existence pour un climat historique donné, répondant par suite à un maximun *relatif* (relatif à ce climat historique) de perfection sociale et politique, et présentant seulement, — précisément parce qu'elle implique un ordre effectif à l'existence concrète, — les lignes de force et les ébauches ultérieurement déterminables d'une réalité future.

En opposant ainsi *idéal historique concret* et *utopie*,

je ne méconnais pas du reste le rôle historique des utopies, et en particulier l'importance que la phase dite utopique du socialisme a eue pour le développement ultérieur de celui-ci. Je pense toutefois que la notion d'idéal historique concret et un juste usage de cette notion permettraient à une philosophie chrétienne de la culture de préparer dans les esprits des réalisations temporelles futures en la dispensant de passer par une telle phase et de recourir à aucune utopie.

De plus, c'est de l'idéal historique d'une *nouvelle chrétienté* qu'il sera question dans cette conférence. Rappelons que ce mot chrétienté (tel que nous l'entendons) désigne un certain régime commun *temporel* des peuples éduqués par la foi chrétienne. Il n'y a qu'une vérité religieuse intégrale; il n'y a qu'une Église catholique; il peut y avoir des civilisations chrétiennes, des chrétientés diverses.

En parlant d'une nouvelle chrétienté nous parlons donc d'un régime temporel ou d'un âge de civilisation dont la forme animatrice serait chrétienne et qui répondrait au climat historique des temps où nous entrons.

Conception générale d'un ordre temporel chrétien

Disons tout de suite, — c'est là comme une préface indispensable, — quelle idée générale, à un plan doctrinal suffisamment élevé et suffisamment abstrait, il faut à notre avis se faire d'un tel ordre temporel, considéré dans ses traits typiques, sous quelque climat historique que ce soit.

La conception du régime de civilisation ou de

l'ordre temporel qui nous paraît fondée en raison a trois caractères typiques : tout d'abord elle est communautaire, j'entends par là que pour elle la fin propre et spécificatrice de la cité et de la civilisation est un bien commun différent de la simple somme des biens individuels et supérieur aux intérêts de l'individu en tant que celui-ci est *partie* du tout social. Ce bien commun est essentiellement la droite vie terrestre de la multitude assemblée, d'un *tout* fait de personnes humaines : c'est dire qu'il est à la fois matériel et moral.

Mais de plus et par là même, ce bien commun temporel n'est pas fin ultime. Il est ordonné à quelque chose de meilleur : le bien intemporel de la personne, la conquête de sa perfection et de sa liberté spirituelle.

C'est pourquoi la juste conception du régime temporel a un second caractère, elle est personnaliste. J'entends par là qu'il est essentiel au bien commun temporel de respecter et de servir les fins supra-temporelles de la personne humaine.

En d'autres termes le bien commun temporel est *fin intermédiaire* : il a sa spécification propre, par où il se distingue de la fin dernière et des intérêts éternels de la personne humaine; mais dans sa spécification même est enveloppée sa subordination à cette fin et à ces intérêts, dont il reçoit ses maîtresses mesures. Il a sa consistance propre et sa bonté propre, mais précisément *à condition* de reconnaître cette subordination et de ne pas s'ériger en bien absolu.

Le centre absolu de fixité auquel il se réfère n'est pas en lui, mais hors de lui, il lui est donc essentiel de subir l'attrait d'un ordre de vie supérieur, qu'il prépare de plus ou moins loin selon les divers types de société

politique, et de porter en lui les commencements de ce qui le dépasse.

La société politique n'a pas pour office de conduire la personne humaine à sa perfection spirituelle et à sa pleine liberté d'autonomie (1) (c'est-à-dire à la sainteté, à un état d'affranchissement proprement divin parce que c'est la vie même de Dieu qui vit alors en l'homme). Cependant la société politique est destinée essentiellement, à raison de la fin terrestre elle-même qui la spécifie, au développement de conditions de milieu qui portent de telle sorte la multitude à un degré de vie matérielle, intellectuelle et morale convenable au bien et à la paix du tout, que chaque personne s'y trouve aidée positivement à la conquête progressive de sa pleine vie de personne et de sa liberté spirituelle.

Je voudrais rappeler ici deux textes de saint Thomas qui dans leur contraste même et dans leur complémentarité me semblent enfermer tout le problème politique, le premier portant contre l'individualisme et contre un certain personnalisme outrancier à la mode aujourd'hui dans certains cercles de jeunes philosophes, l'autre portant contre toute conception totalitaire de l'État.

Chaque personne singulière, nous dit saint Thomas, chaque personne humaine elle-même est à l'égard de la communauté comme la partie à l'égard du tout, et donc à ce titre elle est subordonnée au tout; « quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum » (IIa IIae, q. 64, a. 2).

Il en est ainsi parce que l'homme n'est pas une

(1) Cf. notre ouvrage *Du Régime temporel et de la liberté*, chap. I.

pure personne, une personne divine, il est même au degré le plus bas de personnalité comme d'intellectualité.

L'homme n'est pas seulement personne, c'est-à-dire subsistant spirituellement, il est aussi individu, fragment individué d'une espèce. Et c'est pourquoi il est membre de la société à titre de *partie* de celle-ci.

Mais voici qui met aussitôt les choses au point, et complète indispensablement le premier texte : l'homme, dit aussi saint Thomas, a en lui une vie et des biens qui dépassent l'ordination à la société politique ; « homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua » (Ia IIae, q. 21, a. 4, ad 3). Et pourquoi? Parce qu'il est une personne.

La personne humaine membre de la société est *partie* de celle-ci comme d'un tout plus grand, — mais *non pas selon tout elle-même* et selon tout ce qui lui appartient! Le foyer de sa vie de personne l'attire au-dessus de la cité temporelle.

Ainsi apparaît l'antinomie qui crée l'état de tension propre à la vie temporelle de l'être humain : il y a une œuvre commune à accomplir par le tout social comme tel, par ce tout dont les personnes humaines sont des parties; et ainsi les personnes sont subordonnées à cette œuvre commune. Et cependant ce qu'il y a de plus profond dans la personne, sa vocation éternelle, avec les biens rattachés à cette vocation, est surordonné à cette œuvre commune et la finalise.

Nous reviendrons plus tard sur ce paradoxe que j'ai seulement voulu signaler en passant, avant de noter le troisième caractère typique de notre conception du régime temporel.

L'orientation qui attire la cité terrestre au-dessus

d'elle-même et lui retire le caractère de fin ultime, qui en fait un *moment*, le moment terrestre, dans notre destinée, mais non pas le terme, doit en effet être signalée comme un autre caractère essentiel : cette cité est une société non pas de gens installés dans des demeures définitives, mais de gens *en route*. C'est là ce qu'on pourrait appeler une conception « pérégrinale » de la cité. Il s'ensuit que la condition de vie des membres de la cité temporelle ne saurait être confondue avec une béatitude ici-bas, une « suprême félicité » comme disait Descartes, un paradis terrestre. Mais cela ne signifie pas que, sous prétexte que la vie présente est une vallée de larmes, le chrétien doit se résigner à l'injustice, et à la misère de ses frères. Le chrétien, à vrai dire, n'est jamais résigné. Sa conception de la cité vise de soi un aménagement de la vallée de larmes permettant un bonheur terrestre, relatif mais réel, de la multitude assemblée, une structure bonne et vivable de l'existence du tout, un état de justice, d'amitié et de prospérité rendant possible à chaque personne l'accomplissement de sa destinée. Et la condamnation portée par lui contre la civilisation moderne est plus grave à vrai dire et plus motivée que la condamnation socialiste ou communiste, parce que ce n'est pas seulement le bonheur terrestre de la communauté, c'est la vie de l'âme, c'est la destinée spirituelle de la personne qui est menacée par cette civilisation.

Cette conception d'un ordre temporel chrétien est une conception analogique

Cette conception de la cité terrestre était celle de la chrétienté médiévale.

Mais la chrétienté médiévale n'a été qu'une de ses réalisations possibles.

En d'autres termes, ce n'est pas d'une manière *univoque* qu'une telle conception peut se réaliser aux différents âges du monde. C'est d'une manière analogique. Nous apercevons ici l'importance primordiale, pour une saine philosophie de la culture, d'un des privilèges les plus significatifs de la philosophie thomiste, de ce privilège d'être essentiellement, substantiellement, une philosophie de l'analogie. C'est de ce grand principe de l'analogie, qui domine toute la métaphysique thomiste et d'après lequel les idées les plus hautes se réalisent dans l'existence d'une manière essentiellement diverse, tout en gardant intacte leur formalité propre, c'est de ce grand principe de l'analogie qu'il importe de nous inspirer ici. Saint Thomas et Aristote en ont usé dans leur philosophie politique, et de la façon la plus profonde, à propos des divers régimes politiques et des types spécifiquement différents de *bien commun* qui correspondent à chacun d'eux. « La diversité des cités, écrit saint Thomas dans son commentaire sur la Politique (1), provient de la diversité des fins, ou de manières différentes de tendre à une même fin. Du fait qu'ils choisissent des fins différentes ou des manières différentes d'aller à une même fin, les hommes constituent des vies communes diverses, et par conséquent des cités diverses, *diversas vitas faciunt, et per consequens diversas respublicas.* »

C'est une pareille diversité analogique qu'il nous paraît utile de mettre en lumière, à propos, non plus

(1) L. VII, lect. 6; cf. IIa IIae, 61, 2.

des régimes politiques, mais des types de culture ou de civilisation chrétienne.

La philosophie de la culture doit à notre avis éviter deux erreurs opposées, celle qui soumet toutes choses à l'univocité, celle qui disperse toutes choses dans l'équivocité. Une philosophie de l'*équivocité* pensera qu'avec le temps les conditions historiques deviennent tellement différentes qu'elles relèvent de principes suprêmes eux-mêmes hétérogènes : comme si la vérité, le droit, les règles suprêmes de l'agir humain étaient muables. Une philosophie de l'univocité portera à croire que ces règles et ces principes suprêmes s'appliquent toujours de la même façon, et qu'en particulier la manière dont les principes chrétiens se proportionnent aux conditions de chaque époque et se réalisent dans le temps ne doit pas varier non plus.

La solution vraie ressortit à la philosophie de l'*analogie*. Les principes ne varient pas, ni les suprêmes règles pratiques de la vie humaine : mais ils s'appliquent selon des manières essentiellement diverses, qui ne répondent à un même concept que selon une similitude de proportions. Et cela suppose qu'on n'a pas seulement une notion empirique et comme aveugle, mais une notion vraiment rationnelle et philosophique des diverses phases de l'histoire. Car une simple constatation empirique de circonstances de fait ne pourrait donner lieu qu'à un certain *opportunisme* dans l'application des principes, ce qui nous met à l'extrême opposé de la sagesse. Ce n'est pas ainsi qu'un climat historique ou un ciel historique se détermine. C'est à condition de porter des jugements rationnels de *valeur*, et de discerner la forme et la signification des constellations intelligibles qui dominent les diverses phases de l'histoire humaine.

De là le problème particulier que je voudrais traiter aujourd'hui, et que je formulerai dans les termes suivants : une chrétienté nouvelle, dans les conditions de l'âge historique où nous entrons, doit-elle, tout en incarnant les *mêmes* principes (analogiques), être conçue selon un type *essentiellement* (spécifiquement) distinct de celui du monde médiéval? Nous répondons affirmativement à cette question. Nous pensons qu'un âge nouveau du monde permettra aux principes de l'ordre temporel chrétien de se réaliser selon un nouvel *analogué* concret.

Non seulement en effet nous reconnaissons l'irréversibilité foncière du mouvement historique (cela contre les conceptions païennes du retour éternel, qui sont à vrai dire une négation de l'histoire), mais encore nous croyons qu'il est le lieu d'un drame humain et divin dont les événements visibles ne sont que les signes; nous croyons qu'emportée par ce mouvement irrésistible, l'humanité passe par des ciels historiques variés, typiquement hétérogènes, qui créent pour les principes de la culture des conditions de réalisation spécifiquement diverses, et dont la physionomie morale est beaucoup plus profondément différente qu'on ne croit d'ordinaire.

Nous essaierons donc de caractériser d'abord l'idéal historique de la chrétienté médiévale, afin d'essayer de caractériser ensuite, par rapport aux points de comparaison ainsi déterminés, ce que j'appelais tout à l'heure *l'image prospective* d'une chrétienté nouvelle.

Deux remarques préliminaires

Au sujet de cette image prospective ou de cet idéal historique d'une nouvelle chrétienté je ferai encore deux remarques préliminaires :

La première, c'est qu'il va de soi, — indépendamment des indications un peu plus particulières que nous voudrions donner là-dessus à la fin de cette conférence —, qu'il se rapporte à un avenir concret et individué, à l'avenir de *notre* temps, mais dont il importe peu qu'il soit plus ou moins lointain. A l'inverse des idéals d'application prochaine invoqués par le praticien de la politique ou de la révolution, c'est un univers de possibilités envisagé par le philosophe au niveau d'un savoir de mode encore spéculatif. Et de plus, étant donné les conditions particulières dans lesquelles le problème se pose aujourd'hui, étant donné que, dans toute la période humaniste anthropocentrique dont nous sortons, le style de la civilisation a été en définitive un style tragique, où les vérités et les valeurs nouvelles que l'histoire engendrait étaient congénitalement viciées par la fausse métaphysique elle-même, par l'instinct de dissociation anarchique qui en stimulait la recherche, il apparaît dès l'abord qu'en essayant de tracer aujourd'hui l'image prospective d'une nouvelle chrétienté il nous faut travailler à sauver ces valeurs et ces vérités, acquises et compromises à la fois par l'âge moderne, dans l'instant même où les erreurs qui les parasitaient les font péricliter. De ce point de vue l'avenir immédiat, s'il touche de plus près notre cœur, apparaît comme moins intéressant pour notre recherche philosophique, — livré par une trop grande part

aux conséquences fatales d'un jeu *déjà fait*, et des antinomies d'une dialectique depuis longtemps déclenchée déjà. Au contraire, c'est l'avenir lointain qui nous intéresse, parce que la marge de durée qui nous sépare de lui est assez vaste pour permettre les processus d'assimilation et de redistribution nécessaires, et pour ménager à la liberté humaine les délais dont elle a besoin quand elle s'efforce d'imprimer de nouvelles directions à la lourde masse de la vie sociale.

Notre seconde remarque est que nous plaçant, non pas au point de vue de l'hégélianisme marxiste et du matérialisme historique, dont ceux mêmes qui le critiquent acceptent trop souvent la *manière de poser la question*, mais au point de vue d'une philosophie chrétienne de la culture, nous envisagerons sous un autre angle que la plupart des théoriciens socialistes ou antisocialistes la même matière sociale-temporelle. La position même des questions, la problématique elle-même sera dès lors différente. Si grande (et nous ne cherchons nullement à la diminuer) que soit la part de l'économique dans l'histoire, ce n'est pas exclusivement à l'économique, c'est aussi à des aspects culturels plus humains et plus profonds, et avant tout aux implications du spirituel et du temporel dans la culture, que nous demanderons notre lumière objective, notre *ratio formalis sub qua*.

Ainsi la perspective où nous sommes placés est irréductible à toute autre, et se distingue typiquement de celle où se placent la plupart des controverses marxistes ou antimarxistes, qui d'une part mettent l'économique au premier plan (quand elles ne lui font pas occuper toute la scène), et qui d'autre part, si grande que soit chez Marx la part de l'eschatologie, se réfèrent en réalité à un avenir rapproché, à la zone d'avenir

utilisable, si je puis dire, à des fins tactiques immédiates : pour l'idéologie marxiste en effet l'essentiel est bien sans doute ce qui se produira *plus tard* (*après* la dictature du prolétariat, *après* la phase nécessaire et transitoire de socialisme d'État, *après* le saut de l'humanité dans la liberté et sa mainmise sur son histoire), mais de cet essentiel on ne nous dit jamais rien.

II

L'Idéal historique du moyen age

D'une façon très générale, on peut dire que l'idéal historique du moyen âge était commandé par deux dominantes : d'une part l'idée ou le mythe (au sens que Georges Sorel donnait à ce mot) de la force au service de Dieu ; d'autre part ce fait concret que la civilisation temporelle elle-même était en quelque sorte une fonction du sacré, et impliquait impérieusement l'unité de religion.

Le mythe du Saint-Empire

Pour tout ramasser en un seul mot, disons que l'idéal historique du moyen âge pourrait se résumer dans l'idée du Saint-Empire : nous ne parlons pas ici du Saint-Empire comme fait historique ; à la rigueur on pourrait dire que ce fait n'a jamais réussi à exister vraiment. Nous parlons du Saint-Empire comme idéal historique concret ou comme mythe historique, c'est-à-dire comme image lyrique qui oriente et soulève une

civilisation. Ainsi considéré, il faut dire que le moyen âge a vécu de l'idéal du Saint-Empire (et en est mort) : si on entend ce mythe d'une façon suffisamment large, dans toute sa valeur représentative et symbolique, il commande idéalement toutes les formes temporelles médiévales et les conflits eux-mêmes, les réalisations antinomiques qui ont empêché le *sacrum imperium* d'exister vraiment comme un fait.

C'est à ce titre d'idéal historique concret que le Saint-Empire imprègne encore nos imaginations, et il importe précisément de soumettre à ce point de vue nos images plus ou moins inconscientes à une revision sévère. Il y a quelques mois, je recevais une feuille publiée par un groupe de jeunes catholiques allemands disciples de Carl Schmitt et partisans du nouveau régime, les *Kreuzfeuer*; il était question là d'un de mes livres, et le seul reproche qu'on adressait à celui-ci, c'est d'avoir dit que l'idéal du Saint-Empire est un idéal périmé, dont il importe de débarrasser notre imagination (non certes qu'il fût mauvais en lui-même, bien au contraire, mais parce que c'est une chose *finie*). « Est-ce parce qu'il est Français que Maritain parle ainsi, demandaient ces jeunes gens, ou est-ce pour une autre raison? »

Non, ce n'est pas parce que je suis Français que je parle ainsi, c'est parce que rien ne me paraît plus dangereux qu'une conception univoque de l'ordre temporel chrétien, liant celui-ci à des formes mortes.

L'idéal historique concret du moyen âge, le mythe ou le symbole du Saint-Empire correspond à ce qu'on peut appeler une *conception chrétienne sacrale du temporel*.

Ses caractéristiques

Cherchons à dégager les caractères typiques, organiquement liés entre eux, de cette conception. Elle se caractérise avant tout, à notre avis, par les notes suivantes :

1° *Marche à l'unité organique*

Première note, c'est la marche à l'unité organique (n'excluant pas la diversité ni le pluralisme, sans cela elle ne serait pas organique), c'est la marche à une unité organique tendant à centrer l'unité de la cité temporelle le plus haut possible dans la vie de la personne, et la fondant ainsi sur l'unité spirituelle.

Ce qui caractérise le plus manifestement le moyen âge, n'est-ce pas l'effort vers cette unité organique dans l'ordre de la civilisation elle-même et de la communauté des peuples chrétiens? effort pour unifier temporellement le monde sous l'empereur comme au spirituel l'Église est une sous le pape.

Sans doute cet idéal historique a-t-il échoué dans ses plus hautes ambitions, à cause surtout de l'orgueil et de la cupidité des princes.

Cependant, d'une façon aussi précaire qu'on voudra, mais qui nous paraît aujourd'hui terriblement enviable, il y avait alors une chrétienté, une communauté temporelle chrétienne, où les querelles nationales étaient des querelles de famille et ne brisaient pas l'unité de la culture, il y avait une *Europe* chrétienne.

Qu'il s'agisse de chaque nation chrétienne ou de la chétienté dans son unité supérieure, l'unité temporelle visée par le moyen âge était une unité *maximale*, une

unité du type le plus exigeant et le plus hautement monarchique : son centre de formation et de consistance était situé très haut dans la vie de la personne, au-dessus du plan temporel, dans cet ordre spirituel lui-même auquel l'ordre temporel et le bien commun temporel sont subordonnés; sa source était ainsi dans les cœurs, et l'unité des structures politiques nationales ou impériales ne faisait que manifester cette unité primordiale.

Une si haute unité n'était concevable que parce qu'elle était d'ordre sacral. Dire que son centre de formation résidait très haut dans la personne humaine, c'est dire que le principal dans l'ordre temporel était alors sa subordination à l'ordre spirituel.

2° *La civilisation temporelle, fonction du sacré*

Nous arrivons ainsi au second trait caractéristique de l'idéal historique du moyen âge : la prédominance du rôle *ministériel* du temporel à l'égard du spirituel.

Les scolastiques, nous le savons, distinguent la *fin intermédiaire* — par exemple l'activité professionnelle d'un philosophe ou d'un artisan, qui a valeur propre de fin (bien qu'une fin supérieure — par exemple la droiture morale de la vie — lui soit surordonnée), et le *moyen*, qui comme tel est purement *ad finem*, et est spécifié par la fin, comme le raisonnement est pour la science. Ils distinguent d'autre part, dans la ligne de la causalité efficiente, la *cause principale seconde* (par exemple les énergies végétatives de la plante), qui, inférieure à une cause plus élevée (par exemple l'énergie solaire), produit cependant un effet proportionné à son degré d'être spécifique, et la *cause ins-*

trumentale — par exemple le pinceau entre les mains de l'artiste, — qui, n'exerçant sa causalité propre qu'en tant même qu'un agent supérieur s'empare d'elle pour sa fin à lui, produit un effet supérieur à son degré d'être spécifique.

Ces notions étant posées, on doit remarquer que, dans la civilisation médiévale, les choses qui sont à César, tout en étant nettement distinguées des choses qui sont à Dieu, avaient dans une large mesure une *fonction ministérielle* à leur égard : pour autant elles étaient *cause instrumentale* à l'égard du sacré, et leur fin propre avait rang de moyen, de simple moyen à l'égard de la vie éternelle.

Faut-il ici donner des exemples? rappeler la notion et le rôle du bras séculier? ou le nom d' « évêque du dehors » souvent donné aux rois? ou évoquer des événements typiques comme les croisades?

3° *Emploi des moyens temporels et politiques pour le bien spirituel des hommes*

Le troisième trait caractéristique de l'idéal historique du moyen âge, c'est, corrélativement à cette fonction ministérielle de la cité, l'emploi des moyens propres de l'ordre temporel et politique (moyens visibles et externes où les contraintes sociales jouent un grand rôle, contraintes d'opinion, contraintes de coercition, etc.), c'est l'emploi de l'appareil institutionnel de l'État pour le bien spirituel des hommes et l'unité spirituelle du corps social lui-même, — cette unité spirituelle à raison de laquelle l'hérétique n'était pas seulement un hérétique mais attaquait dans ses sources vives la communauté sociale temporelle elle-même.

Je n'ai point l'intention de condamner ce régime en principe. En un sens une cité terrestre capable de mettre à mort pour crime d'hérésie montrait un plus grand souci du bien des âmes et une idée plus haute de la noblesse de la communauté humaine, ainsi centrée sur la vérité, qu'une cité qui ne sait plus châtier que pour des crimes contre les corps. Toutefois c'est là que l'humain a introduit le plus d'abus; ceux-ci sont devenus de plus en plus intolérables (et dès lors, à vrai dire, il s'agissait d'une monstruosité), quand, après la ruine de la chrétienté médiévale, l'État, cessant d'agir comme instrument d'une autorité spirituelle légitime et supérieure à lui, s'est arrogé pour lui-même et en son nom propre le droit d'agir au spirituel.

4° *Hétérogénie à la base des relations d'autorité*

La quatrième note de l'idéal historique médiéval, je la trouve dans le fait qu'une certaine disparité comme d'essence (entre le dirigeant et le dirigé), je veux dire une certaine disparité essentielle de catégories sociales héréditaires, est alors reconnue à la base de la hiérarchie des fonctions sociales et des relations d'autorité, qu'il s'agisse de l'autorité politique dans l'État ou des autres sortes d'autorité qui interviennent dans la vie sociale et économique du pays. On peut dire qu'au moyen âge l'autorité temporelle était conçue avant tout selon le type de l'autorité paternelle dans les conceptions elles-mêmes *sacrales* de la famille, dans ces conceptions dont on trouve un exemple dans l'idée romaine du *paterfamilias*, que la foi chrétienne pouvait sublimer en la rattachant à l'idée de l'universelle paternité divine.

J'ai employé le mot disparité comme d'essence, bien que le père et les enfants soient évidemment du même genre, de la même race! mais l'enfant comme tel se trouve dans une infériorité *naturelle* à l'égard du père, et celui-ci lui apparaît comme d'une essence supérieure; et cela est renforcé encore dans les conceptions de la famille où le père exerce son autorité comme une fonction sacrée, et revêt pour ainsi dire la personne de Dieu. Une telle « hétérogénie » dans la structure sociale était du reste compensée au moyen âge — en raison précisément de cette conception *familiale* de l'autorité, — par la souplesse organique et la *familiarité* (parfois brutale, mais tout vaut mieux que l'indifférence et le mépris) des relations d'autorité et par un jaillissement progressif spontané, plus vécu que conscient, mais bien réel et efficace, des libertés, des franchises populaires.

Ajoutons par parenthèse que comme la première et la troisième notes relevées par nous (marche vers l'unité organique, emploi de l'appareil temporel à des fins spirituelles), cette quatrième note caractéristique devait faire place, à l'époque qui a suivi immédiatement le moyen âge, je veux dire sous l'Ancien Régime, à la note opposée non par défaut mais par excès et par durcissement.

Si nous cherchons une image représentative de la conception médiévale de l'autorité, nous la trouvons dans l'Ordre religieux qui, fondé avant le moyen âge proprement dit, a été un des agents les plus typiques de sa culture et ouvre pour ainsi dire la porte de celle-ci : dans l'Ordre bénédictin et dans la conception bénédictine de l'autorité : un père, l'abbé, *paterfamilias* revêtu d'un caractère évangélique et sacré; et les autres moines sont des enfants, ses enfants.

5° *L'œuvre commune : une œuvre divine à faire sur terre par l'homme baptisé*

Un cinquième trait enfin de l'idéal historique du moyen âge concerne l'œuvre commune à laquelle travaille la cité, et qui est alors l'établissement d'une structure sociale et juridique mise au service du Rédempteur par la force de l'homme baptisé et de la politique baptisée.

Avec l'ambition absolue et le courage inaverti de l'enfance, la chrétienté bâtissait alors un immense château-fort au sommet duquel Dieu siégerait. Sans méconnaître les limites, les misères et les conflits propres à l'ordre temporel, sans verser dans l'utopie théocratique, c'était comme une image figurative et symbolique du royaume de Dieu que l'humanité croyante entreprenait d'édifier.

III

La ruine de l'idéal historique de la chrétienté médiévale

Tout cela s'est terminé, s'est usé peu à peu. Je n'ai pas le temps de procéder à l'analyse historique qu serait ici nécessaire ; je rappelle seulement que l'unité spirituelle et intellectuelle a commencé de se briser manifestement à partir de la Renaissance et de la Réforme. Et l'on a assisté alors à une réaction absolutiste pour essayer de sauver cette unité spirituelle et

intellectuelle, base de tout l'édifice culturel, et avec elle l'unité politique devenue le but principal d'États de plus en plus jaloux de leur souveraineté.

Le caractère général de cette réaction absolutiste a été d'employer non pas exclusivement sans doute, mais d'une façon prédominante, des moyens humains, des moyens d'État, des moyens politiques, pour essayer de sauver l'unité tout à la fois spirituelle et politique dont nous venons de parler; c'est pourquoi le régime du temps de la Contre-Réforme ou, pour emprunter un mot à l'histoire de l'art, le régime de l'âge baroque, apparaît comme singulièrement plus dur que celui du moyen âge; c'est aussi pourquoi très souvent le politique y prime, en fait, le spirituel.

Quand cette réaction absolutiste a échoué, elle a entraîné dans sa ruine l'idéal historique dont elle s'efforçait de maintenir encore certains éléments, tout en s'écartant de plus en plus de ses sources vives. Si attaché que l'on puisse être à l'idéal de la chrétienté médiévale, on doit reconnaître cette ruine. Aussi bien d'une façon générale est-ce une loi qu'une expérience *trop faite* ne peut plus être recommencée. Du simple fait que l'homme a vécu, et vécu à fond, une certaine forme de vie, expérimenté à fond les biens et les maux que la poursuite d'un certain idéal historique a fait passer dans sa chair, ces choses-là sont finies, il est impossible d'y revenir, c'est là une loi du temporel comme tel, de l'historique; seules y échappent les choses de l'ordre supra-historique et supra-temporel, les choses de la vie éternelle; l'Église ne meurt pas, les civilisations meurent.

On rappelait récemment le mot de Charles Péguy : « Quand la détresse paraît, c'est que la chrétienté revient. » Elle revient, mais de quelle façon, selon quel

rythme, et pour une œuvre historique de quelles dimensions, voilà ce qu'il est difficile de savoir.

Qu'il s'agisse d'une simple perspective idéale ou de préparations partielles, ou de l'ébauche de quelque chose de beaucoup plus grand et de plus caché, les considérations précédentes montrent en tout cas quel intérêt il y a pour nous à *imaginer* un type de chrétienté spécifiquement distinct du type médiéval et commandé par un autre idéal historique que celui du Saint-Empire. Nous arrivons ainsi à la seconde partie de cette conférence, où nous voudrions essayer de caractériser, dans son contraste même avec l'idéal culturel médiéval, l'idéal d'une chrétienté nouvelle concevable aujourd'hui.

IV

L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté

Nous pensons que l'idéal historique d'une nouvelle chrétienté, d'un nouveau régime temporel chrétien, tout en se fondant sur les mêmes principes (mais d'application analogique) que celui de la chrétienté médiévale, comporterait une conception *profane chrétienne* et non pas sacrale chrétienne du temporel.

Ainsi ses notes caractéristiques seraient tout à la fois opposées à celles du libéralisme et de l'humanisme inhumain de l'âge anthropocentrique, et inverses de celles que nous avons relevées dans l'idéal historique médiéval du *sacrum imperium*; elles répondraient à ce qu'on pourrait appeler un humanisme intégral ou théocentrique désormais dégagé pour lui-même.

1° *Structure pluraliste*

Première note caractéristique : au lieu de cette prédominance de la marche à l'unité qui nous a paru si typique pour le moyen âge — et après laquelle est venue, avec une progressive dispersion spirituelle, une conception de plus en plus mécanique et quantitative de l'unité politique, — on aurait un retour à une structure organique impliquant un certain pluralisme, beaucoup plus poussé que celui du moyen âge.

Au moyen âge le pluralisme en question se manifestait avant tout par la multiplicité, parfois l'enchevêtrement des juridictions et par les diversités du droit coutumier. Aujourd'hui, c'est d'une autre façon qu'il convient, croyons-nous, de le concevoir. Nous ne pensons pas seulement ici à la juste mesure d'autonomie administrative et politique qui devrait appartenir aux unités régionales, sans du reste faire sacrifier à la région et encore moins à la nationalité les idées et les biens politiques supérieurs. Nous pensons surtout à une hétérogénéité organique dans la structure même de la société civile, qu'il s'agisse par exemple de certaines structures économiques ou de certaines structures juridiques et institutionnelles.

Par opposition aux diverses conceptions totalitaires de l'État actuellement en vogue, il s'agit là de la conception d'un État *pluraliste*, qui assemble dans son unité organique une diversité de groupements et de structures sociales incarnant des libertés positives. Comme l'écrivait S.S. Pie XI (*Quadragesimo Anno*), « ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre

social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes ».

C'est ainsi, nous semble-t-il, que dans une société conforme à l'idéal historique concret qui nous occupe, et si l'on tient compte des conditions créées par l'évolution économique et technique moderne, le statut de l'économie industrielle, à laquelle le machinisme fait déborder nécessairement les cadres de l'économie familiale, et celui de l'économie agricole, beaucoup plus foncièrement liée à l'économie familiale, seraient fondamentalement différents.

Mais c'est dans le domaine des relations entre le spirituel et le temporel que ce principe pluraliste trouverait son application la plus significative. Le fait concret qui s'impose ici comme caractéristique des civilisations modernes par opposition à la civilisation médiévale, n'est-il pas que dans les temps modernes une même civilisation, un même régime temporel des hommes admet en son sein la diversité religieuse ? Au moyen âge les infidèles étaient en dehors de la cité chrétienne. Dans la cité des temps modernes, fidèles et infidèles sont mêlés. Et sans doute aujourd'hui la cité totalitaire prétend de nouveau imposer à tous une même règle de foi, au nom de l'État toutefois et du pouvoir temporel : mais cette solution n'est pas acceptable pour un chrétien. De sorte qu'une cité chrétienne, dans les conditions des temps modernes, ne saurait être qu'une cité chrétienne au-dedans de laquelle les infidèles vivent comme les fidèles et participent à un même bien commun temporel.

C'est dire qu'à moins de se borner à de simples expédients empiriques, il faut invoquer ici le principe plu-

raliste dont nous parlons (1), et l'appliquer à la structure institutionnelle de la cité.

Dans les questions où la loi civile s'engrène de la façon la plus typique à une conception du monde et de la vie, la législation reconnaîtrait alors aux diverses familles spirituelles d'une même cité un statut juridique différent. Il est clair que pour une saine philosophie une seule morale est la vraie morale. Mais pour le législateur qui doit viser au bien commun et à la paix de tel peuple donné, ne faut-il pas tenir compte de l'état de ce peuple, et de l'idéal moral plus ou moins déficient, mais existant en fait, des diverses familles spirituelles qui le composent, et faire jouer en conséquence le principe du moindre mal?

Il y a une manière d'entendre cette solution pluraliste qui verserait dans l'erreur du libéralisme théologique, et dont on trouverait peut-être un exemple dans la législation hindoue; on penserait alors qu'en vertu d'un droit des opinions humaines quelles qu'elles soient à être enseignées et propagées, la cité serait tenue de reconnaître pour statut juridique à chaque famille spirituelle le droit élaboré par celle-ci conformément à ses principes propres. Ce n'est pas ainsi que nous entendons cette solution. Elle signifie pour nous que pour éviter des maux plus grands (qui seraient la ruine de la paix de la communauté et l'endurcissement — ou le fléchissement — des consciences) la cité peut et doit tolérer en elle (tolérer n'est pas approuver) des manières d'adorer qui s'écartent plus ou moins grave-

(1) L'observation historique offre des cas intéressants à ce point de vue. On trouve déjà de remarquables applications de ce principe dans l'Espagne chrétienne du haut moyen âge et de nos jours dans la constitution de l'Etat polonais.

ment de la vraie : *ritus infidelium sunt tolerandi*, enseignait saint Thomas (IIa IIae, 10, 11) : des manières d'adorer, et donc aussi des manières de concevoir le sens de la vie et des manières de se comporter; et que la cité se décide par suite à accorder aux diverses familles spirituelles qui vivent dans son sein des structures juridiques *qu'elle-même dans sa sagesse politique* approprie d'une part à leur état, d'autre part à l'orientation générale de la législation vers la vie vertueuse, et aux prescriptions de la loi morale, vers l'accomplissement desquelles elle dirige autant que possible cette diversité de formes. C'est donc vers la perfection du droit chrétien que serait *orientée*, même à ses degrés les plus imparfaits et les plus éloignés de l'idéal éthique chrétien, la structure juridique pluriforme de la cité; celle-ci étant dirigée vers un pôle positif chrétien intégral, et ses divers paliers s'écartant plus ou moins de ce pôle selon une mesure déterminée par la sagesse politique.

Ainsi la cité serait chrétienne et les familles spirituelles non chrétiennes y jouiraient d'une juste liberté.

L'unité d'une telle civilisation n'apparaît plus comme une unité d'essence ou de constitution assurée d'en haut par la profession de la même foi et des mêmes dogmes. Moins parfaite et plus matérielle que formelle, réelle cependant, c'est plutôt, comme nous venons de le suggérer, une unité d'orientation, qui procède d'une commune aspiration, traversant des couches de culture hétérogènes et dont certaines peuvent être très déficientes, à la forme de vie commune la mieux accordée aux intérêts supra-temporels de la personne; et le rôle d'agent d'unité et de formation que le monarque chrétien jouait à l'égard de la cité d'autrefois, c'est, — quelle que soit d'ailleurs la forme du régime, monar-

chique, aristocratique ou démocratique, — la partie la plus évoluée politiquement et la plus dévouée du laïcat chrétien qui jouerait ce même rôle à l'égard du nouvel ordre temporel en question.

Une telle unité temporelle ne serait pas, comme était l'unité sacrale de la chrétienté du moyen âge, une unité maximale : ce serait au contraire une unité *minimale*, son centre de formation et d'organisation étant situé dans la vie de la personne, non pas au niveau plus élevé des intérêts supra-temporels de celle-ci, mais au niveau du plan temporel lui-même. Et c'est à cause de cela que cette unité temporelle ou culturelle ne requiert pas *de soi* l'unité de foi et de religion; et qu'elle peut être chrétienne en groupant dans son sein des non-chrétiens.

A supposer donc que la division religieuse vienne un jour à cesser, cette plus parfaite différenciation du temporel demeurerait comme un gain acquis, — la distinction de la *tolérance dogmatique*, qui tient la liberté de l'erreur pour un bien en soi, et de la *tolérance civile*, qui impose à l'État le respect des consciences, demeurerait inscrite dans la structure de la cité.

Il est assez curieux, notons-le par parenthèse, de constater que lorsque après avoir servi de masque ou de prétexte aux énergies d'erreur qui dressent contre le christianisme des vérités captives, un progrès dans la croissance de l'histoire a été acquis, telle la *tolérance civile*, par exemple, — alors c'est le christianisme qui va s'appliquer à maintenir ce progrès, qu'on prétendait gagné contre lui, tandis que les énergies d'erreur, changeant tout à coup de route, s'empressent de chercher à détruire ce même progrès, dont elles s'étaient d'abord glorifiées.

Il importe d'insister sur la portée de la solution plu-

raliste dont nous parlons : elle est aussi éloignée de la conception libérale en faveur au XIXe siècle — puisqu'elle reconnaît pour la cité temporelle la nécessité essentielle d'avoir une spécification éthique et en définitive religieuse, — que de la conception médiévale, puisque cette spécification admet des hétérogénéités internes et se prend seulement d'un sens ou d'une direction, d'une orientation d'ensemble.

Cette solution ramène d'autre part l'unité de la communauté temporelle à ce qu'elle est essentiellement et par nature : une simple unité d'amitié.

Au temps de la chrétienté sacrale cette unité de la communauté temporelle était surélevée, elle participait en quelque sorte à l'unité parfaite du corps mystique du Christ, et l'unité de foi en était la source.

Quand elle a été perdue dans son état organique et vital, l'Europe de l'âge baroque, nous le disions tout à l'heure, a cherché à la conserver sous un mode absolutiste. Mais remarquons encore ici que tout le long des temps modernes on a assisté à une tentative très significative de la philosophie pour remplir la même fonction culturelle que la foi remplissait au moyen âge; les philosophes, hantés par le souvenir de l'unité médiévale, qu'ils s'appellent Descartes, Leibniz ou Auguste Comte, ont demandé à la raison de fournir à la civilisation temporelle le principe supra-temporel de parfaite unité qu'elle ne trouvait plus dans la foi. Leur échec a été éclatant.

La leçon de cette expérience nous semble claire : rien n'est plus vain que de chercher à unir les hommes sur un minimum philosophique. Si petit, si modeste, si timide que se fasse celui-ci, il donnera toujours lieu à contestations et à divisions. Et cette recherche d'un commun dénominateur à des convic-

tions contrastantes ne peut être qu'une course à la médiocrité et à la lâcheté intellectuelles, affaiblissant les esprits et trahissant les droits de la vérité.

Mais alors il faut renoncer à chercher dans une commune profession de foi, qu'il s'agisse du symbole des apôtres comme au moyen âge, ou de la religion naturelle de Leibniz, ou de la philosophie positive d'Auguste Comte, ou du minimum de morale kantienne invoqué en France par les premiers théoriciens de la laïcité, il faut renoncer à chercher dans une commune profession de foi la source et le principe de l'unité du corps social.

Cependant la simple unité d'amitié dont nous avons parlé ne suffit pas à donner une forme à ce corps social, — cette spécification éthique sans laquelle la cité n'a pas de bien commun véritablement humain; — ou plutôt pour exister comme unité d'amitié, elle-même présuppose une telle forme et une telle spécification.

Si cette forme est chrétienne c'est donc que la conception chrétienne aura prévalu, — selon le mode profane et pluraliste que nous avons dit.

Mais par quel moyen? Parce que les porteurs de cette conception chrétienne auront eu assez d'énergie spirituelle, de force et de prudence politiques pour montrer pratiquement aux hommes capables de le comprendre qu'une telle conception est conforme à la saine raison et au bien commun; et aussi — car les hommes capables de comprendre sont le petit nombre — pour conduire avec autorité les autres, pour conquérir et conserver le pouvoir politique dans une cité qu'il est loisible d'imaginer pourvue d'une structure politique organiquement constituée. Structure politique où les intérêts concrets et la pensée politique des personnes

humaines et des corps sociaux et régionaux surordonnés les uns aux autres seraient représentés (c'est la fonction du *consilium* dans la psychologie thomiste des actes humains), auprès d'organes gouvernementaux chargés de *judicium ultimum* et de l'*imperium* et libres de toute autre préoccupation que celle du bien commun.

Est-il besoin d'ajouter que ces considérations, qui concernent l'essence, la nature d'une nouvelle chrétienté concevable, et que nous croyons fondées en raison et logiquement nécessaires à ce point de vue, montrent en même temps les difficultés auxquelles se heurte une telle conception pour se réaliser dans l'existence, tant que les chrétiens auront affaire non seulement à une civilisation religieusement et philosophiquement divisée, mais d'une part à des forces historiques violemment dressées *contre* le christianisme, d'autre part, dans le monde chrétien lui-même, à des préjugés univocistes d'un poids historique très lourd, enfin à des courants irrationnels de masse aveuglément régis par les contradictions d'une civilisation qui n'est plus à la mesure de l'homme?

2° *Autonomie du temporel à titre de fin intermédiaire*

La seconde note caractéristique du régime temporel que nous envisageons porte sur ce qu'on pourrait appeler une conception chrétienne de l'État profane ou laïque; ce serait une affirmation de l'autonomie du temporel à titre de *fin intermédiaire*, conformément aux enseignements de Léon XIII, qui déclarent que l'autorité de l'État est suprême dans son ordre. Nous

avons rappelé tout à l'heure la distinction de la fin intermédiaire et du moyen, et celle de la cause principale seconde et de la cause instrumentale. Et nous avons noté que dans la chrétienté médiévale le temporel avait de fait très souvent un simple rôle de moyen, une simple fonction ministérielle ou instrumentale à l'égard du spirituel.

En vertu d'un processus de différenciation normal en lui-même (bien que vicié par les plus fausses idéologies) (1) l'ordre profane ou temporel s'est au cours des temps modernes constitué à l'égard de l'ordre spirituel ou sacré dans une relation non plus de ministérialité mais d'autonomie.

Et cela encore est un gain historique qu'une nouvelle chrétienté aurait à maintenir. Ce n'est pas certes que la primauté du spirituel y serait méconnue! Le temporel y serait subordonné au spirituel non plus sans doute à titre d'agent instrumental comme il arrivait si souvent au moyen âge, mais à titre d'*agent principal moins élevé*; non plus selon que le bien commun terrestre serait pris surtout comme un simple *moyen* à l'égard de la vie éternelle, mais selon qu'il serait pris comme ce qu'il est essentiellement à cet égard, c'est-à-dire comme *fin intermédiaire*.

Subordination réelle et effective — voilà qui fait contraste avec les conceptions modernes gallicanes ou libérales; mais subordination qui n'a plus en aucun cas la forme de la simple ministérialité, — et voilà qui fait contraste avec la conception médiévale.

(1) Cela a commencé dès le moyen âge. Cf. Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (I. Bilan du XIIIe siècle; II. Marsile de Padoue), éd. Béatrice, 1934.

3° *Fonction éminente de la personne*

La troisième note caractéristique d'une nouvelle chrétienté concevable serait, avec cette insistance sur l'autonomie de l'ordre temporel, une insistance conjointe sur l'exterritorialité de la personne à l'égard des moyens temporels et politiques.

Nous rencontrons ici le deuxième fait central, celui-ci d'ordre idéologique, par lequel les temps modernes s'opposent au moyen âge. Au mythe de la force au service de Dieu s'est substitué celui de la conquête ou de la réalisation de la liberté.

Or de quelle liberté peut-il s'agir avant tout pour une civilisation chrétienne? Non pas, selon la conception libérale, de la simple liberté de choix de l'individu (ce n'est que le commencement ou la racine de la liberté); et non pas, selon la conception impérialiste ou dictatoriale, de la liberté de grandeur et de puissance de l'État; mais bien, avant tout, de la liberté d'autonomie des personnes, qui se confond avec leur perfection spirituelle.

Ainsi, en même temps que s'abaisse comme nous l'avons vu le centre d'unification de l'ordre temporel et politique, en même temps émerge davantage au-dessus de cet ordre la dignité et la liberté spirituelle de la personne (1).

(1) « Une cité terrrestre qui, sans reconnaître de droit à l'hérésie elle-même, assure à l'hérétique ses libertés de citoyen, et lui accorde même un statut juridique approprié à ses idées et à ses mœurs — non seulement parce qu'elle veut éviter la discorde civile, mais aussi parce qu'elle respecte et protège en lui la nature humaine et les réserves de forces spirituelles qui habitent l'univers des âmes — favorise sans doute moins qu'une cité moins patiente la vie spiri-

Tout un changement de perspective et de *style* suit de là dans l'organisation temporelle. Le chrétien sait que l'État a des devoirs envers Dieu, et qu'il doit collaborer avec l'Église. Mais le mode dont cette collaboration s'accomplit peut varier typiquement avec les conditions historiques; jadis c'était surtout le mode de la puissance temporelle elle-même et des contraintes légales; à l'avenir ce peut être surtout, dans les connexions politico-religieuses elles-mêmes, le mode de l'influence morale. Saint Albert le Grand (1) et saint Thomas (2) expliquent par la diversité des états ou des âges de l'Église le fait qu'au temps des apôtres et des martyrs il ne convenait pas qu'elle usât de la force coercitive, et qu'il ait convenu plus tard qu'elle en usât. Qu'à une autre époque encore il convienne de nouveau qu'elle n'en use point, cela s'explique de la même façon.

Ici encore l'idéal historique que nous cherchons à caractériser se trouve en opposition à la fois avec l'idéal médiéval et avec l'idéal libéral. Si la liberté de la personne y émerge davantage au-dessus de la structure politique de la cité, c'est en vertu de la nature propre de ce que nous appelions tout à l'heure un État

tuelle des personnes du côté de l'*objet* de cette vie, le niveau de sagesse et de vertu au-dessous duquel le corps social ne tolère pas le mal ou l'erreur étant alors abaissé (quoique bien moins, certes, que dans la cité *neutre* du libéralisme); mais elle favorise davantage la vie spirituelle des personnes du côté du *sujet*, dont le privilège d'exterritorialité à l'égard du social-terrestre, — à titre d'esprit, capable d'être instruit du dedans par l'auteur de l'univers — est porté à un niveau plus élevé. » (*Du Regime temporel et de la liberté*, pp. 80-81.)

(1) Prologue à l'Apocalypse; Comment. sur saint Luc.

(2) Quodlibet XII (vers 1268), a. 19, ad 2 (Utrum una sit Ecclesia quae fuit in principio Apostolorum et quae modo est).

laïque chrétien, nullement en vertu d'un neutralisme, de l'idée que l'État doit être neutre; et c'est en vertu d'un sens authentique de la liberté, non en vertu d'une doctrine libéraliste ou anarchique.

La cité pluraliste dont nous parlons, moins concentrée que la cité médiévale, l'est beaucoup plus que la cité libérale. C'est une cité auctoritative; la loi, qui a pour office de contraindre les *protervi*, les insensés, à un comportement dont ils ne sont pas capables par eux-mêmes, et aussi de faire l'éducation des hommes pour qu'à la fin ils cessent d'être sous la loi (parce qu'ils font d'eux-mêmes, volontairement et librement, ce que la loi prescrit, — ce qui n'arrive que pour les sages), la loi y retrouverait son office moral, son office de *pédagogue de la liberté*, qu'elle a presque entièrement perdu dans la cité libérale. Et sans doute les suprêmes valeurs par rapport auxquelles elle règle l'échelle de ses prescriptions et de ses sanctions ne seraient plus les valeurs sacrales auxquelles le bien commun de la cité médiévale était suspendu, mais elles seraient encore quelque chose de saint : non les saints intérêts matériels d'une classe, et pas davantage la sainte production d'une ruche étatiste, — je dis quelque chose de vraiment et de déjà naturellement saint, la vocation de la personne humaine à un accomplissement spirituel et à la conquête d'une vraie liberté, et les réserves d'intégrité morale requises pour cela.

C'est encore la doctrine thomiste de l'analogie, en particulier de l'analogicité de la notion de bien commun, qui, jointe ici à la doctrine thomiste de la loi, fournit la justification des présentes remarques. A la différence de la loi divine, qui est appelée immaculée, *lex Domini immaculata*, parce qu'elle ne permet aucun péché quel qu'il soit, et qui est ordonnée à un

bien commun qui est la vie divine elle-même, la loi humaine ne peut pas, explique saint Thomas, défendre et punir toute espèce de mal; et étant ordonnée au bien commun temporel, il est naturel qu'elle proportionne sa manière de régler et de mesurer, d'interdire et de punir, aux types spécifiquement divers selon lesquels le bien commun temporel, comme la cité elle-même et la civilisation, se réalise analogiquement. *Diversa enim diversis mensuris mensurantur* (Ia IIae, q. 9, a. 8, 2); *distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum* (IIa IIae, q. 61, a. 2).

A ces considérations sur le rôle éminent de la personne dans la nouvelle chrétienté envisagée par nous, une autre considération peut être rattachée, qui concerne la propriété des biens matériels. Sur cette question, vous le savez, saint Thomas enseigne que d'une part, en raison avant tout des exigences de la personnalité humaine considérée comme élaborant et travaillant la matière et la soumettant aux formes de la raison, l'appropriation des biens doit être privée, sans quoi l'activité ouvrière de la personne s'exercerait mal, mais que d'autre part, en raison de la destination primitive des biens matériels à l'espèce humaine, et du besoin que chaque personne a de ces moyens pour pouvoir se diriger vers sa fin dernière, l'usage des biens individuellement appropriés doit lui-même servir au bien commun de tous. *Quantum ad usum non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes* (1).

Ce second aspect s'est complètement obnubilé à l'époque de l'individualisme libéral, et l'on peut penser que

(1) *Sum. theol.*, IIa IIae, 66, 2.

la violente réaction de socialisme d'État à laquelle nous assistons aujourd'hui rappellera aux hommes ce qu'ils avaient ainsi oublié : la loi de l'*usage commun*.

Il reste qu'en elle-même cette réaction est anormale, et désastreuse à son tour. Pour qui donne à la personnalité le rang et la valeur qu'elle mérite, et comprend à quel point dans l'espèce humaine elle est précaire et constamment menacée par le milieu, la loi de l'appropriation individuelle apparaît comme non moins impérieuse que celle de l'usage commun. En sorte que le remède aux abus de l'individualisme dans l'usage de la propriété doit être cherché non pas dans l'abolition de la propriété privée, bien au contraire dans la généralisation, la popularisation des protections dont elle munit la personne. La question est de donner à chaque personne humaine la possibilité réelle et concrète d'accéder (sous des modes qui peuvent du reste varier beaucoup, et qui n'excluent pas, quand elles sont nécessaires, certaines collectivisations) aux avantages de la propriété individuelle des biens terrestres, le mal étant que ces avantages soient réservés à un petit nombre de privilégiés.

Cette manière de poser le problème se retrouve du reste chez Proudhon et même chez Marx; mais c'est la solution marxiste qui est fausse. Certaines idées de Proudhon pourraient plutôt être reprises ici, sans qu'on prétende pour cela à une « utilisation » du proudhonisme. Précisément pour étendre à chacun sous un mode adapté les avantages et les garanties que la propriété individuelle apporte à l'exercice de la personnalité, ce n'est pas une forme étatiste ou communiste, c'est une forme *sociétaire* que la propriété, croyons-nous, devrait prendre dans la sphère économique industrielle, en sorte que le régime de la co-

propriété se substitue là autant que possible, comme le suggère l'encyclique *Quadragesimo Anno,* à celui du salariat, et que les servitudes imposées par la machine soient compensées pour la personne humaine par la participation de l'intelligence ouvrière à la gestion et à la direction de l'entreprise.

Considère-t-on de même un autre grand problème que les dominantes techniques de la vie sociale imposent partout aujourd'hui, celui de l'organisation corporative ou syndicale de la production et de la consommation, — chacun met du reste sous ces vocables : corporation et syndicat, les significations les plus diverses, et c'est qu'en effet les nécessités techniques de la vie sociale ne déterminent que de grandes lignes *génériques*, la *spécificité* d'une structure sociale vient des dominantes éthiques selon lesquelles elle prend sa forme typique ; eh bien ! dans les perspectives d'une philosophie chrétienne la grande tâche qui s'imposera dans l'avenir en face d'un régime corporatif ou syndical que le processus économique paraît d'ailleurs rendre inévitable sous une forme ou une autre, serait, semble-t-il, tout en assurant à la communauté les avantages de ce régime, de défendre la personne contre la collectivité corporative : je veux dire, d'une part, d'assurer les biens élémentaires aux individus non incorporés ou non incorporables dans les cadres corporatifs ou syndicaux, d'autre part de garantir au sein même de ces organismes les droits et la liberté de la personne.

Je n'oublie pas que l'aspect technique de la vie sociale, tout en étant le plus soumis à la nécessité, est celui qui change le plus rapidement, et que la structure économique d'une nouvelle chrétienté peut être

fort différente de l'épure que les dominantes techniques actuelles de l'économie nous invitent à tracer pour un avenir relativement prochain. Mais le but de cette digression était seulement de suggérer que les dominantes éthiques *surordonnées* aux dominantes techniques donnent seules, comme je le disais à l'instant, à une structure économique son ultime spécification et sa morphologie typique, et que si l'on adopte une philosophie chrétienne de l'homme, du travail, de la propriété des biens matériels, la façon dont se posent les problèmes économiques les plus importants change pour ainsi dire de sens.

4° *Condition commune (d'hommes voués au travail) à la base des relations d'autorité*

Après cette parenthèse, passons à la quatrième note caractéristique de notre nouvelle chrétienté. C'est le fait qu'une certaine parité d'essence (entre le dirigeant et le dirigé), je veux dire une parité essentielle dans la commune condition d'hommes voués au labeur, y serait à la base des relations d'autorité et de la hiérarchie des fonctions temporelles, qu'il s'agisse de l'autorité politique ou des autres sortes d'autorité sociale.

On pourrait dire que cette conception de l'autorité a son type non pas dans le régime bénédictin, mais plutôt dans le régime dominicain, l'Ordre des Prêcheurs se trouvant au seuil des temps modernes comme l'Ordre bénédictin se trouvait au seuil du moyen âge : une société de frères, où l'un d'eux est choisi comme chef par les autres.

Dans l'ordre politique (quelle que soit la forme du régime, c'est là une tout autre question), dans l'ordre

politique les organes gouvernementaux sont alors regardés par le chrétien comme ayant en Dieu, ainsi que tout pouvoir légitime, la source de leur autorité, sans toutefois revêtir pour cela, même participativement, de caractère sacré : une fois désignés, c'est en eux que l'autorité réside, mais en vertu d'un certain *consensus*, d'une libre détermination vitale de la multitude dont ils sont la personnification et le vicaire : *vicem gerens multitudinis,* selon un mot de saint Thomas. Ce consentement lui-même doit s'entendre du reste en des sens variés, il peut être formulé ou informulé, — dans le système de la monarchie héréditaire il est une fois donné pour tout un avenir indéterminé, et quant à la forme du régime et quant aux détenteurs éventuels du pouvoir, — dans le système démocratique il est une fois donné pour tout un avenir indéterminé quant à la forme du régime, mais il est périodiquement renouvelable quant aux détenteurs du pouvoir; en tout cas cependant, lorsque prévaut une conception purement profane et « homogénique » de l'autorité temporelle, le chef est seulement un compagnon qui a le droit de commander aux autres.

Dans l'ordre économique la société de travail, pour la nouvelle chrétienté dont nous parlons, ne se résoudrait pas dans la société domestique comme au moyen âge, ni dans l'affrontement de deux classes étrangères l'une à l'autre comme à l'âge du libéralisme bourgeois, mais elle constituerait, — étant présupposée la liquidation préalable du régime capitaliste, — une forme institutionnelle spécifique, répondant à l'association entre *collaborateurs* d'une même œuvre.

Nous voilà encore une fois en présence d'une opposition simultanée à la fausse conception libérale des temps modernes et à l'idéal sacral du moyen âge. Si

l'on entend le mot démocratie au sens de Jean-Jacques Rousseau, un tel régime de civilisation serait nettement anti-démocratique, car ce n'est pas par une liberté abstraite, par la Liberté impersonnelle, c'est par des libertés concrètes et positives, incarnées dans des institutions et dans des corps sociaux, que la liberté intérieure de la personne demande à se traduire sur le plan externe et social. Mais d'autre part cependant c'est bien une des valeurs incluses dans le mot si équivoque de démocratie qui se trouverait sauvée ici; je pense à un sens plutôt affectif ou moral de ce mot, se référant à la dignité de personne dont la multitude a pris conscience en elle-même, non pas sans doute comme la possédant ou la méritant vraiment, mais du moins comme y étant appelée; cette conscience civique populaire exclut par suite la domination hétérogénique (même bonne) d'une catégorie sociale sur la masse du peuple considérée comme mineure, et implique sur le plan de la vie sociale elle-même le respect de la personne humaine dans les individus composant cette masse.

Je viens de dire que cette dignité de personne, ce n'est pas comme la méritant vraiment ni la possédant vraiment, c'est comme y prétendant que la multitude en a pris conscience dans les siècles modernes; de même c'est le plus souvent sous des formes symboliques et figuratives, parfois très menteuses, que les démocraties modernes, de fait, professent le respect de la personne en chacun des individus de la masse. Là est justement le drame, que la révolution communiste prétend dénouer, et que le christianisme seul, — socialement vécu, — pourrait vraiment dénouer, en faisant devenir réel ce qui n'est encore que symbole et figure. C'est pourquoi c'est seulement dans une nouvelle chré-

tienté, à venir, que cette valeur éthique et affective du mot démocratie, qui répond à ce qu'on pourrait appeler le sentiment civique populaire, pourrait *réellement* être sauvé. Si du reste l'actuelle division en *classes* doit alors être surmontée, cette société sans bourgeoisie et sans prolétariat ne serait pas une société sans structure interne et sans différenciations ou inégalités organiques. Mais la hiérarchie des fonctions n'y serait plus liée à des catégories héréditaires fixées comme jadis par le sang (ce qui dans le principe constituait d'ailleurs une solution saine) ni comme aujourd'hui par l'argent (ce qui constitue une solution malsaine). Et c'est à une véritable aristocratie du travail (dans toute l'ampleur et la variété qualitative de ce mot) qu'un régime temporel chrétien devrait alors apprendre (et ce ne serait sans doute pas très aisé encore) le respect de la personne humaine dans la multitude.

5° *L'œuvre commune : l'instauration d'une cité fraternelle*

Enfin, cinquième et dernier caractère : en ce qui concerne l'œuvre commune à accomplir par la cité, disons que pour une civilisation chrétienne qui ne peut plus être naïve, l'œuvre commune n'apparaîtrait plus comme une œuvre divine à réaliser sur terre par l'homme, mais plutôt comme une œuvre humaine à réaliser sur terre par le passage de quelque chose de divin, qui est l'amour, dans les moyens humains et dans le travail humain lui-même.

Ainsi ce qui serait pour une telle civilisation le principe dynamique de la vie commune et de l'œuvre commune, ce ne serait pas l'idée médiévale d'un empire

de Dieu à édifier ici-bas, et encore moins le mythe de la Classe, de la Race, de la Nation ou de l'État.

Disons que ce serait l'idée, — non pas stoïcienne ni kantienne mais évangélique, — de la dignité de la personne humaine et de sa vocation spirituelle, et de l'amour fraternel qui lui est dû. L'œuvre de la cité serait de réaliser une vie commune ici-bas, un régime temporel vraiment conforme à cette dignité, à cette vocation et à cet amour. Nous en sommes assez loin pour être sûrs que le travail ne manquera pas!

Une telle conception serait du reste utopique si l'amitié fraternelle dont nous parlons était le seul lien de la communauté temporelle et la seule base de celle-ci. Non, nous savons qu'un certain poids matériel et en quelque sorte biologique de communauté d'intérêts et de passions et pour ainsi dire d'animalité sociale, est indispensable à la vie commune. Et nous avons dans les sections précédentes suffisamment marqué le caractère organique qu'à ce point de vue une chrétienté nouvelle comporterait nécessairement. Nous savons aussi que s'il n'est établi sur une conception à la fois pessimiste et exigeante de la nature humaine, qui fait apparaître comme le plus difficile ce qui importe le plus, et ce qu'il y a de meilleur dans l'œuvre politique comme ce qui requiert le plus de soins, un idéal d'amitié fraternelle serait la pire illusion, et risquerait de conduire à des résultats sanglants; il ne peut se réaliser dans l'ordre social-politique que moyennant des disciplines rigoureuses et des moyens qui ne sont pas toujours amicaux, mais parfois sévères et parfois durs. Mais c'est d'abord à titre d'idée héroïque à réaliser, de fin typique à poursuivre, de thème animateur d'un commun enthousiasme, mettant en action les profondes énergies de la masse, que l'amitié fraternelle

apparaîtrait comme un principe dynamique essentiel dans notre nouvelle chrétienté. C'est parce que celle-ci serait véritablement *orientée* tout entière vers une réalisation sociale-temporelle des vérités évangéliques, qu'elle s'appliquerait proprement à une œuvre commune profane chrétienne.

Au début de cette étude j'ai souligné un paradoxe caractéristique de la vie politique de l'être humain : d'une part les personnes humaines, en tant que parties de la communauté politique, se subordonnent à celle-ci et à l'œuvre commune à accomplir; d'autre part la personne humaine, par le foyer même de sa vie de personne, est surordonnée à cette œuvre commune et la finalise.

Nous apercevons maintenant la solution de cette antinomie.

Il ne suffit pas de dire que la justice exige une certaine redistribution à chaque personne du bien commun (commun au tout et aux parties); il faut dire que le bien commun temporel étant un bien commun de *personnes humaines*, par là même, chacun, en se subordonnant à l'œuvre commune, se subordonne à l'accomplissement de la vie personnelle *des autres*, des autres *personnes*. Mais cette solution ne peut prendre une valeur pratique et existentielle que dans une cité où la vraie nature de l'œuvre commune est reconnue, et du même coup, comme Aristote l'avait deviné, la valeur et l'importance *politique* de l'amitié fraternelle. Ce serait un grand malheur que la faillite de la vaine « fraternité » optimiste inscrite au fronton de la Révolution bourgeoise nous fît oublier une telle vérité. Il n'est pas de disposition d'esprit plus foncièrement antipolitique que la méfiance entretenue à l'égard de l'idée d'amitié fraternelle par les ennemis de

l'Évangile, — qu'ils soient de grandes âmes indignées comme un Proudhon ou un Nietzsche, ou des cyniques comme tant d'adorateurs de ce qu'ils appellent l'ordre.

V

Remarques sur l'esprit du thomisme

Tel est donc à notre avis l'idéal historique concret qu'il convient de se faire d'une nouvelle chrétienté; telle est la façon dont le christianisme peut, croyons-nous, sauver pour les transmettre à l'avenir, en les purifiant des erreurs mortelles où elles étaient engagées, les vérités vers lesquelles l'âge moderne s'est efforcé dans l'ordre culturel. Il est clair, si nous nous sommes bien fait comprendre, qu'à nos yeux cette purification est tout le contraire d'un simple arrangement empirique, et, si je puis dire, d'un replâtrage. La civilisation moderne est un vêtement très usé, on n'y peut coudre de pièces neuves; c'est d'une refonte totale et comme substantielle qu'il s'agit, d'un renversement des principes de la culture, puisqu'il s'agit d'arriver à une primauté vitale de la qualité sur la quantité, du travail sur l'argent, de l'humain sur le technique, de la sagesse sur la science, du service commun des personnes humaines sur la convoitise individuelle d'enrichissement indéfini ou la convoitise étatiste de puissance illimitée.

Comme je l'indiquais au début, nous avons essayé dans cette recherche de nous inspirer, et des principes généraux de saint Thomas d'Aquin, et, si je puis ainsi

parler, de sa réaction personnelle en face des conflits de l'histoire humaine. N'a-t-il pas constamment lutté contre deux éternels instincts d'erreur opposés, d'une part contre l'instinct d'*inertie accumulative* d'une scolastique attardée qui s'attachait dans la tradition chrétienne à des éléments accidentels et périssables, d'autre part contre un instinct de *dissociation dépensive* représenté à cette époque par le mouvement averroïste et qui a donné ses fruits plus tard dans l'humanisme anthropocentrique des temps modernes?

Saint Thomas d'Aquin, et c'est son génie propre, a toujours su discerner au sein même de l'ordre le plus ferme et de la tradition la plus œcuménique, la plus catholique, les énergies de vie, de renouvellement, de révolution, les plus puissantes. C'est à cela que se rattache son intuition centrale de l'analogie comme instrument véritablement vital et universel de recherche et de vérité. Et c'est aussi pourquoi il a pu assumer et sauver dans la catholicité d'une doctrine parfaitement libre et pure, toutes les vérités, sans en mépriser aucune, vers lesquelles s'efforçaient la pensée païenne au milieu de ses ténèbres et les systèmes des philosophes dans leurs clameurs discordantes.

Aujourd'hui, dans l'ordre de la philosophie de la culture ou de la civilisation, nous avons affaire, d'une part à des conceptions d'inertie univociste qui s'attachent à ce qu'il y a précisément de mort dans l'idéal temporel de la chrétienté médiévale, d'autre part à toute une idéologie de décomposition révolutionnaire qui s'élève contre l'idée même de chrétienté. Nous pensons qu'ici encore la vérité doit être cherchée comme un sommet entre ces deux erreurs opposées. C'est vers l'instauration d'une véritable et authentique chrétienté, fidèle aux exigences immuables de l'ordre

chrétien, et pure de toute erreur provenant de ce que nous appelions à l'instant l'instinct de dissociation dépensive et l'idéologie antichrétienne, que nous devons nous orienter; mais c'est vers une chrétienté nouvelle, réalisant selon un type spécifiquement différent de celui du moyen âge les exigences immuables de l'ordre chrétien, qui sont des exigences analogiques et non pas univoques. Pris dans son essence l'idéal médiéval d'une société sacrale chrétienne n'est certainement pas mauvais, puisqu'il *a été* bon. Mais existentiellement il correspond à quelque chose de fini. S'il nous est permis d'employer d'une façon paradoxale le langage de la métaphysique dans le registre de la philosophie de l'histoire, disons que cet idéal ou cette image prospective a été vraiment une *essence,* c'est-à-dire un complexe intelligible capable d'existence et appelant l'existence, mais qu'à présent et par rapport à l'existence concrète et *datée* de l'âge historique où nous entrons, ce n'est plus qu'un *être de raison* conçu *ad instar entis* mais incapable d'exister.

Si saint Thomas avait vécu au temps de Galilée et de Descartes, il aurait appris à la philosophie spéculative chrétienne à se délivrer, pour être plus fidèle à la pensée métaphysique d'Aristote, des images et des fantasmes périmés de la mécanique et de l'astronomie aristotéliciennes. Puisse-t-il apprendre de nos jours à la philosophie chrétienne, dans l'ordre social et culturel, à se délivrer, — pour construire une image prospective, un idéal historique chrétien capable d'existence et appelant l'existence sous un ciel historique nouveau, — des images et des fantasmes du *sacrum imperium*, qui, jadis moment efficace et nécessaire de la croissance de l'histoire, mais devenu aujourd'hui un *ens rationis*, ne pourrait désormais que faire servir une

fois de plus la vérité au mensonge, recouvrir et masquer d'une apparence chrétienne, d'un appareil de principes religieux et de phylactères largement dilatés, les formes d'un régime temporel devenu depuis longtemps étranger à l'esprit chrétien. La fécondité de l'analogie en ce domaine n'est d'ailleurs évidemment pas épuisée par l'idéal historique dont j'ai essayé aujourd'hui d'esquisser à grands traits les caractères intrinsèques. D'autres pourraient surgir encore, sous des climats historiques dont nous n'avons pas l'idée. Rien n'empêche même les esprits attachés à une conception sacrale chrétienne d'admettre l'hypothèse d'un éventuel cycle de culture où elle prévaudrait de nouveau, dans des conditions et avec des caractères imprévisibles.

Conditions de réalisation d'une nouvelle chrétienté

L'idéal qui nous a occupés aujourd'hui se rapporte à ce que nous appelions au début de cet essai les « constellations intelligibles dominant l'histoire humaine ». Si nous avons réussi à le déterminer comme il faut, il appartient à l'ordre des essences ou des structures intelligibles *possibles* en elles-mêmes, je veux dire ne comportant en elles aucune note qui les rende incompatibles avec l'existence, — avec l'existence datée de l'âge où nous entrons. Et il suffit qu'un tel idéal soit *possible* pour que des énergies humaines y trouvent une orientation efficace pour un utile travail historique. Toutefois notre étude ne serait pas complète si nous ne considérions aussi, si rapidement que ce soit, et précisément parce qu'en bonne doctrine l'essence elle-même se définit par rapport à l'existence,

— *potentia dicitur ad actum*, — les conditions de réalisation existentielle de cet idéal.

Nous avons remarqué au début que celui-ci, par là même qu'il se rapporte à des horizons suffisamment larges de la philosophie de la culture, intéresse un avenir relativement indéterminé. Mais il a ses racines existentielles dans le temps présent; et c'est dès maintenant qu'il lui convient d'exercer sa valeur dynamique et d'orienter l'action, quand même il ne devrait se réaliser que dans un avenir éloigné et d'une façon plus ou moins déficiente, ou faire place sous un ciel historique nouveau, actuellement imprévisible, à un autre idéal concret.

Nous ne sommes d'ailleurs pas tellement pessimistes au sujet de ses chances d'avènement. Là-dessus je n'ai que le temps d'indiquer ici les conclusions qui me paraissent raisonnables.

Deux moments chronologiques bien différents doivent, me semble-t-il, être envisagés à ce point de vue — séparés l'un de l'autre par une liquidation générale de l'histoire moderne qu'on peut croire inévitable. *Après* cette liquidation, c'est une réalisation plénière et qui pourrait, comme le moyen âge, durer plusieurs siècles, et qui correspondrait peut-être à ce troisième âge de la chrétienté dont saint Thomas parle dans son commentaire sur le Cantique (1), qu'on peut espérer pour l'idéal historique d'une nouvelle chrétienté qui nous a occupés aujourd'hui. *Avant* cette liquidation, ce sont seulement au contraire, nous semble-t-il, et tout au plus, des réalisations momentanées refoulant des forces adverses encore puissantes, ou des ébauches

(1) *Comm. in Cant. Cantic.* (1264-1269; son authenticité, admise par Mandonnet, est actuellement contestée), cap. VI et seq.

partielles tracées au sein de civilisations de forme non chrétienne. Sans parler en effet des autres conditions qui rendent actuellement difficile et relativement peu probable l'instauration générale et durable d'un nouvel ordre chrétien du monde, la condition première, du côté du monde chrétien lui-même (naturellement je ne parle pas ici de l'Église, qui n'a jamais été liée ni inféodée à aucun régime temporel quel qu'il soit, je parle du monde chrétien, qui est quelque chose de temporel), serait que dans son ensemble le monde chrétien d'aujourd'hui brisât avec un régime de civilisation spirituellement fondé sur l'humanisme bourgeois et économiquement sur la fécondité de l'argent, tout en se gardant indemne des erreurs opposées, — de caractère collectiviste ou communiste, — auxquelles ce même régime conduit comme à sa catastrophe logique. Alors les chrétiens auraient la partie belle! De fait, par là même que le monde chrétien est quelque chose du monde, subissant aujourd'hui la loi des intérêts de classe devenus prédominants dans la civilisation moderne, il semble que la réalisation générale d'une pareille condition soit une chose bien éloignée. Car s'il est vrai que rien n'est plus nuisible aux progrès du christianisme et plus contraire à son esprit que les préjugés et les aveuglements de classe ou de race parmi les chrétiens, il est vrai aussi que rien n'est plus répandu dans le monde chrétien. Au lieu que l'esprit de l'Évangile vivifie le social-terrestre, le social-terrestre étouffe ainsi l'esprit de l'Évangile.

Une autre condition serait qu'un nombre suffisant de chrétiens comprît que l'instauration temporelle d'une nouvelle chrétienté exige des moyens proportionnés à une telle fin, — car l'ordre des moyens correspond à l'ordre des fins, — c'est-à-dire des moyens

purs, des moyens de sainteté, qui laissent vraiment passer cet amour qui fera tout, et sans lequel tout sera vain.

Et cela même suppose, à vrai dire, une sorte de « renversement copernicien » dans la conception de l'activité politique : ne pas se contenter d'agir dans cet ordre selon le style du monde pour obtenir du monde des mécanismes extérieurement et apparemment chrétiens, mais commencer *par soi-même*, commencer par penser, vivre, agir soi-même politiquement selon le style chrétien, pour porter au monde une vie intrinsèquement chrétienne.

Il paraît donc probable que la nouvelle chrétienté que nous espérons devra se former et se préparer lentement dans les catacombes de l'histoire. Au surplus il est trop clair qu'à considérer le temps présent et l'avenir prochain, ce n'est pas à un idéal social chrétien que le monde semble tenté de demander sa guérison, mais plutôt à une exaspération des maux eux-mêmes dont il souffre, et d'égoïsmes collectifs cherchant à faire peser les uns sur les autres une verge de fer. Et c'est du reste justement à cause de cela qu'il est opportun de maintenir et d'affirmer dans ses exigences propres un idéal chrétien de l'ordre temporel.

Mais à mettre les choses au pis, et à supposer qu'à ce premier moment chronologique, avant la grande liquidation historique dont je viens de parler, l'effort temporel chrétien échoue à réaliser, même d'une façon partielle ou momentanée, un nouvel ordre chrétien du monde, cet effort ne sera pas vain, et il mérite le dévouement héroïque de volontés humaines : car d'une part quelque chose en tout cas, même dans les plus sombres circonstances imaginables, serait atteint par lui ; sinon l'instauration d'un nouvel ordre chrétien du

monde tel que nous l'avons envisagé dans cette étude, au moins le développement d'une nouvelle chrétienté en quelque sorte spiritualisée, qui serait seulement comme une diaspora de foyers de vie chrétienne dispersés à travers les nations. Et d'autre part si, comme nous le croyons, un épanouissement temporel chrétien plénier est promis à la période historique qui suivra la liquidation de l'humanisme authropocentrique, il sera le fruit de tout le travail obscur qui a été fait et qui sera fait dans ce sens, et qu'il est demandé aux chrétiens de notre temps de poursuivre avec une sainte énergie, et avec une grande patience. N'est-ce pas une proposition connue de soi, ou de par la seule inspection de ses termes, qu'*à la fin c'est le plus patient qui vaincra*?

JACQUES MARITAIN.

ST. ANDREW'S COLLEGE LIBRARY

QUESTIONS POLITIQUES ET SOCIALES

CIVIS. *La Sarre.*

O. FORST DE BATTAGLIA. *L'Europe Centrale au tournant des temps.*

Premiers résultats d'une enquête menée actuellement par notre collaborateur en Europe Centrale :

I. Le problème : Deux conceptions de l'État.
II. Les valeurs intellectuelles et politiques en Europe Centrale.
III. La situation militaire et politique.

A.-D. TOLÉDANO. *Après l'accord franco-italien, l'accord franco-allemand ?*

Hitler répète que, depuis le plébiscite de la Sarre, rien ne sépare plus l'Allemagne de la France : est-il sincère ?

GEORGES VIANCE. *La politique économique de M. P.-É. Flandin.*

M. P.-É. Flandin sera-t-il libre de diriger la liberté ?

M. LALOIRE. *Lettre de Belgique.*

Une étape dans l'organisation des professions.

N. BRIAN-CHANINOV. *Années décisives.*

Le déclin de la race blanche.

A travers les revues : Crise de l'Europe, drame mondial.

Billet de Civis

La Sarre

Les lignes suivantes sont pour les têtes froides. Les chaudes, à droite ou à gauche, feront bien de s'abstenir, car elles n'y trouveront pas satisfaction.

On peut dire que le plébiscite de la Sarre est, pour l'ensemble de la presse française, ce qu'en langage d'ancien combattant on appelle « un bec de gaz ». Nous disons : pour la presse, non pour le gouvernement français qui, depuis un an, à la réserve d'un inutile pas de clerc en dernière heure, a gardé une réserve dont l'événement confirme la sagesse, quelques réserves, justifiées ou non, qu'on puisse faire sur la politique suivie auparavant, depuis 1920, qui était un fait accompli.

Il suffisait de questionner ceux qui ont résidé en Sarre quelque temps pour s'entendre dire que toute illusion était inutile quant aux sentiments nationaux des Sarrois. Les observateurs convenaient des survivances françaises, surtout extérieures, qui se maintiennent encore au voisinage de la frontière française, alentour de Sarrelouis. Mais, pour le reste du petit territoire, ils étaient unanimes. En fait 90 % des électeurs inscrits ont voté pour le rattachement à ce qu'ils tiennent pour leur patrie, et, tandis que le district de Sarrebruckville et celui de Ottweiler, proche de l'Allemagne, lui donne seulement 87 et 89 % de voix, le district de Sarrelouis élève la proportion à 91 %. On faisait grand cas des catholiques, à qui un délicat problème était posé ; leur réponse n'en est que plus claire. Encore n'a-t-on pas assez pris garde à ce fait que le cas de conscience n'était plus aussi angoissant qu'il y a un an : on votera pour ou contre Hitler, affirmaient nos journaux, mais les Sarrois savaient sans doute mieux qu'eux, dans l'ensemble, que Hitler n'est plus Hitler et que, de la

*mesure où il fut un moment le maître du IIIe Reich, il a dû rabattre beaucoup. Notons, au demeurant, qu'il ne s'agissait pas d'une conquête suivie d'une assimilation lente, toujours possible en ces marches — encore que l'exemple alsacien y contredit —; il était simplement question de constater ce qui est et de le faire dire aux intéressés eux-mêmes. Oserons-nous ajouter enfin que la Sarre, telle qu'elle est, ne vaut pas les difficultés qu'eût entraînées chez nous l'incorporation d'une terre irrédente? Lorsque Maurice Barrès voulait assimiler la Rhénanie tout entière, on était autorisé à penser que, politiquement, le feu au moins valait la chandelle. Du petit territoire sarrois le parti-pris et la passion seuls peuvent en dire autant. Par contre, il se pourrait que l'*hubris *allemande donne plus d'une désillusion à ceux qui attendent du plébiscite un apaisement. Il en sera ainsi tant que nous penserons en langue française l'âme allemande.*

Les Sarrois ont dit nettement : Allemagne! et nous nous réjouissons, quant à nous, que la France n'ait que 2124 voix, car ainsi tout est clair. La réponse cependant pose un autre problème, plus profond peut-être, au moins plus humain. La regrettable affiche posée au dernier moment par le gouvernement français disait aux Sarrois : « La France, pays de la liberté... les Sarrois qui restent fidèles aux traditions françaises ou à l'idéal de liberté que représente la France..., etc... » Formule courante de l'autre illusion, de l'autre nationalisme. La France est le pays de la liberté, elle seule en a le secret et sait en assurer l'usage. Tout est ainsi au mieux, sinon dans la perfection, au moins dans le libre cours de ce qui autorise cette perfection assez mal définie. On s'endort mollement sur ces nuées, dans le sentiment d'une incontestable supériorité. Qu'il serait profitable aux tenants de ce nationalisme libertaire de passer la frontière et d'aller écouter patiemment, non pas ceux qui, peu nombreux, communient dans le même culte, mais les autres! Ils connaîtraient l'opinion qu'à travers l'Europe, de plus en plus, on a de la France. Ils n'entendraient pas : liberté, mais : anarchie, avec l'expression du peu de goût qu'on a de ce qui apparaît, sinon de ce qui est.

Pour Hitler, contre Hitler? Nous en croyons de bons témoins : les Sarrois ont vu se développer l'affaire Stavisky, naître l'affaire Lévy, ils ont regardé la tragédie de Marseille, l'élévation et la chute de l'indispensable M. Doumergue, l'élévation du non moins nécessaire M. Flandin. Ils ont eu plus

de mémoire que nos nationalistes de la conquête et que nos nationalistes de la liberté. Car, avant de conquérir, il convient de susciter un attrait assez puissant pour contrebalancer l'attachement à une patrie. Et, en proposant la liberté, il est opportun de dire à quoi elle tend ou à quoi on la fait servir. De tout cela, la propagande nationale-socialiste a tiré parti. Il fallait s'y attendre.

CIVIS.

L'Europe Centrale au tournant des temps

I

Le Problème

Ceux qui ne peuvent penser que par catégories économiques et qui confondent la nourriture intellectuelle et la nourriture physique, ces gens infiniment savants et infiniment sots, qu'aucune expérience de souffrance partagée n'a pu instruire, ne peuvent pas voir que l'immense crise où se débattent les États construits et reconstruits sur les débris de l'ancienne Autriche-Hongrie et des vastes empires évanouis de la Russie et de la Turquie est une véritable crise de conception du monde (« *Weltanschauung* »).

Aussi doivent-ils renoncer à résoudre le problème posé par l'Europe Centrale. Car, plus que jamais, il faut nous garder d'appliquer ici nos catégories toutes faites d'esprits occidentaux : ce serait un tort, presque un crime dont les tristes conséquences seraient incalculables !

Celui qui désire connaître la vérité sur ce qui se passe dans les pays du Danube n'a pas d'autre moyen que de s'y rendre et de s'efforcer de connaître leur passé lointain et récent, leurs langues et leur manière de penser. Alors présentera-t-il peut-être aux yeux de ses lecteurs un tableau bien différent de celui qu'esquissent à la hâte des visiteurs de passage.

L'Ancien Régime.

Au début de la Guerre Mondiale deux conceptions de l'État et deux conceptions sociales coexistaient dans l'ancienne Autriche-Hongrie et dans les parties alors russes ou prussiennes de la Pologne : un monarchisme à prétention constitutionnelle et une démocratie de nuance occidentale.

En théorie, on suivait les idées libérales de l'Occident ; mais la seule puissance réelle et véritable était habsbourgeoise et tzariste. Les classes dirigeantes avaient pour idéal la Cour ; l'empereur était le modèle qu'imitait l'aristocratie, et celle-ci à son tour était copiée par la bourgeoisie. La volonté du monarque était décisive ; en réalité elle subissait grandement l'influence de conseillers subordonnés et irresponsables. Le rôle de la constitution et du parlement semblait fort important ; en fait ils ne jouissaient que de peu de considération, et au premier choc porté par la tragique réalité de la guerre ils s'évanouirent sans qu'un vide s'en soit fait sentir. Le capitalisme, l'industrie et le commerce se soumettaient docilement aux puissances historiques représentées par le trône et l'autel, la noblesse, l'armée et les fonctionnaires, et le magnat industriel se trouvait fort honoré d'être admis dans la classe régnante. Cette union des puissances traditionnelles et d'un capitalisme complaisant se trouvait sans cesse exposée à l'opposition tantôt cachée, tantôt ouverte de deux courants luttant à l'aide des moyens (fort théoriques) de la démocratie : un libéralisme national, quelque peu anti-clérical, et qui critiquait le capitalisme tout en étant très bien disposé à son égard ; et un socialisme anti-capitaliste, sur-national ou anti-national. Pour mieux comprendre les rapports de ces quatre forces luttant les unes contre les autres : qu'on imagine, en France, l'An-

cien régime s'alliant avec le libéralisme bourgeois de l'époque orléanaise qui se soumet à lui; tandis que le radicalisme de la Troisième République et le socialisme de toutes nuances, de Jaurès à la Commune, leur font opposition.

Par tactique, les révolutionnaires sociaux prenaient dans la monarchie habsbourgoise et dans l'ancien empire du tzar l'apparence nationale. Les *motifs* de mécontentement et les hypothèses d'ordre idéal qu'ils expriment sont presque toujours sociaux; mais la forme dans laquelle l'opposition s'exprimait était nationale. C'était nettement évident en Pologne, où les chefs de la lutte pour l'indépendance, à commencer par Pilsudski et Moscicki, étaient issus des rangs du parti socialiste. Il en était de même en Autriche et en Hongrie.

Par contre, les classes privilégiées, les milieux riches, approuvaient volontiers la politique du gouvernement sans manifester beaucoup d'enthousiasme pour les revendications nationales, — fait que l'on voudrait contester aujourd'hui. Les magnats polonais de Galicie étaient « noir et jaune »; ceux de la Pologne russe étaient « réconciliateurs » (« ougodovoy »), et en Posnanie ils se flattaient de la faveur de Guillaume II. Les Lobkowitz, les Schwarzemberg, les Sternberg et Clam-Martinitz faisaient cas de leur nationalité tchèque; pourtant, si, à un tournant décisif, ils avaient été libres de choisir, ils auraient suivi les Habsbourg. Il en était de même de la haute noblesse roumaine ou ruthène de Croatie, et surtout pour les officiers et les fonctionnaires qui n'avaient qu'*une* nationalité, la « nationalité impériale » (en Russie par exemple) ou la « nationalité impérialiste et royaliste ». Un Goluchovski, un Bilinski en Autriche, un Henning-Michaelis ou Graboczovski en Russie étaient les fidèles serviteurs de leur souverain suprême; un Boroevic, un

Varesanin, ne connaissaient qu'une patrie, la patrie au drapeau noir et jaune. Il en était de même du gros capitalisme qui dépendait de Pétersbourg ou de Vienne pour ses profits, sa position et ses habitudes. Dans l'Église, les postes les plus sollicités étaient, grâce à l'influence de la Cour, occupés par des hommes totalement étrangers à leurs diocèses. Il suffit de rappeler le souvenir des derniers métropolites de Prague et d'Olmütz qui durent disparaître aussitôt après la révolution.

Régime libéral et socialiste de transition.

On le voit : ce ne furent pas les trônes seuls qui s'effondrèrent en 1918, mais, avec eux, les deux conceptions du monde qui leur avaient servi d'appui. La foi en la puissance et en la perfection achevée du système patriarcal, monarchique et aristocratique, et la confiance dans le système bourgeois capitaliste et pseudo-démocratique s'étaient évanouies. Les dieux, les idoles, les fétiches qui, maltraités, n'avaient su se défendre, perdaient leur prestige auprès des masses qui n'apprécient les idées que d'un point de vue grossièrement matérialiste. Pour le moment il s'agissait de savoir lequel des deux successeurs prenant la place des souverains chassés était destiné à recueillir l'héritage. La solution de la question rappelle le système des gouvernements d'avant-guerre : ni le libéralisme national de la petite bourgeoisie ni le socialisme prolétarien n'arrivèrent à conquérir complètement le pouvoir. Ils durent en faire le partage sans que l'on sût exactement lequel des deux prendrait la première place. Cela pouvait bien conduire à des luttes sociales et personnelles ; mais sur une chose au moins, l'accord était total : sur la conception du monde, qui, désormais, serait la base de tout acte gouvernemental, et l'inspiratrice de tout texte de

loi. Sans être exprimée nettement, elle existait, elle était présente. Et elle impliquait la rupture avec les traditions et la négation des valeurs traditionnelles : le refus de toute obligation héréditaire et l'égalité des êtres humains, la prétention de l'individu à disposer de lui-même, et l'exigence de ce même droit pour les groupes et pour les nations ; elle comprenait la liberté de l'essor économique et social, seul essor possible, puisque toute autre distinction était rejetée.

Voici donc les élus de la démocratie et du socialisme qui gouvernent partout dans le bassin du Danube et sur la Vistule. Mais de tout temps c'est le succès qui décide de la vérité d'une doctrine auprès des masses. Les doctrines sont vraies tant qu'elles procurent du pain, tant que, grâce à elles, il y a une amélioration ou espoir d'une amélioration, et tant que les partis au pouvoir savent dominer leurs adversaires extérieurs et intérieurs. Or la démocratie et le socialisme manquèrent de ce que Richard Dehmel réclame comme l'unique bien de l'ouvrier : ils manquèrent de *temps*. Il faut des siècles pour qu'une forme sociale de caractère étranger devienne une tradition naturelle, pour qu'elle devienne une habitude approuvée ; la destinée n'a point accordé ce temps nécessaire à la conception politique importée en Europe Centrale.

Les espérances de la masse avaient été grandes ; la déception, la révolte, l'amertume furent plus grandes encore. La chute des nouveaux maîtres devait s'effectuer à la première occasion. Nulle part la démocratie n'a trouvé un appui sérieux ; nulle part elle n'eut l'air de vouloir durer — à une seule exception, et celle-là a ses racines dans une tradition qui s'opposa de tous temps au principe anti-démocratique, religieux et aristocratique de l'empire des Habsbourg ; cette exception est la tradition hussite de l'esprit tchèque.

Le régime actuel.

A la révolution de 1918 succédèrent des contre-révolutions. En premier lieu en Hongrie, où le changement avait été le plus violent, et où les puissances qui ne l'avaient subi qu'apparemment étaient les plus fortes. La coalition libérale-socialiste, avec toutes ses nuances jusqu'au pur bolchévisme de Bela Kun, dura une année à peine. En Pologne, le parlementarisme dura plus longtemps ; la révolte du maréchal Pilsudski y mit fin. C'est en Autriche que la démocratie résista le plus violemment, car elle s'était consolidée à Vienne grâce aux succès indiscutables de quelques hommes capables, et grâce à une tradition d'un demi-siècle. La lutte dura de 1929 à 1932. Puis ce fut fini, là aussi. En Tchécoslovaquie le libéralisme et la démocratie socialiste (social-démocratie) se sont maintenus, nous savons pourquoi.

Mais le passé ne revient pas. On peut le prendre pour modèle, on ne saurait le reconstituer. Et le problème de l'Europe centrale se présente désormais de la sorte : Que faut-il mettre à la place de ce nouveau système, à la vie courte qui, de son côté, avait succédé à un état de choses qui avait duré un siècle? La monarchie « par la grâce de Dieu » n'est plus qu'un souvenir historique ; le libéralisme bourgeois n'est même pas cela ; le libéralisme et la démocratie socialiste n'ont pu vivre sur un terrain qui ne leur convenait pas. Dans l'espace vide les idées voltigent, glissent, bouillonnent, tantôt s'effleurant, tantôt se heurtant les unes les autres.....

Une compétition est engagée entre les deux systèmes super-racistes du fascisme et du bolchévisme. Tous deux ont un caractère religieux, donc totalitaire ; l'un d'eux accorde, cependant, une modeste place à la religion, tandis que l'autre la combat sans pitié. Les tendances natio-

nales propres à chacun des pays de l'Europe Centrale viennent croiser ces courants généraux. Et voici qu'entre en scène la grande puissance intellectuelle et politique de l'Église catholique ; elle s'impose bien plus énergiquement qu'au temps d'avant-guerre où elle fut honorée officiellement, mais combattue ou méprisée... C'est avec tout ceci et avec les restes du passé que les hommes de l'Europe centrale tâchent de reconstruire une société...

Il y a peu d'hommes qui fassent l'histoire... Quelques chefs énergiques et de pensée puissante vont décider de ce qui, pour les siècles à venir, commencera par être le droit, puis deviendra une habitude, et enfin chose naturelle. Cette réalité sera nouvelle : elle tiendra du socialisme autant que de la monarchie patriarcale. Tout est vague encore. Nulle part des contours nets ne se sont dessinés. Les événements d'aujourd'hni, d'hier et de demain ne sont que des épisodes. Nous ne saisissons que des images instantanées. Celui qui ose prédire ou voir des choses définitives dans cette fermentation se trompe lui-même, est trompé, ou trompe les autres, que ce soit pour des motifs généreux ou pour des raisons d'intérêt.

Bref, le problème de l'Europe Centrale se résume ainsi : quelles sont les idées qui se disputent les âmes de ces peuples? Quelles sont les forces qui, à l'heure présente, appuient ces idées et garantissent leurs victoires futures?

II

Les valeurs intellectuelles et politiques en Europe Centrale

Plus de 90 millions d'hommes liés par des liens historiques et culturels, économiques et populaires, Slaves catholiques et Magyares, habitent le territoire limité par

les embouchures de la Vistule, celles du Danube, la frontière du Reich allemand et l'Adriatique. Leur figure intellectuelle et politique ainsi que leur état présent et leur avenir immédiat sont fixés par la puissance souveraine du fascisme, du fascisme comme idée d'abord, idée sollicitante et agissante, et — en conséquence immédiate — comme facteur politique.

Les deux fascismes.

Pour ce fascisme — conception du monde (« *Weltanschauung* »), les États sont tout-puissants, fondés sur l'autorité et la responsabilité d'un chef (« Führer »). Le fascisme est la synthèse de l'esprit des masses et du pouvoir individuel, d'une contrainte aux motifs éthiques et d'une liberté obligeant à l'effort ; il exige sévèrement qu'on s'acquitte de ses devoirs humains et il proclame les droits d'une communauté naturelle. Et ce fascisme a une base forte, une base de fer, qui s'exprime dans cette devise : *vivere pericolosamente*, — *vivre dangereusement* ; ou, comme l'expriment les national-socialistes allemands : « vivre en héros, héroïquement » (« *heldisch leben* »). La Guerre et les années de confusion qui suivirent mirent fin à l'optimisme, éveillèrent la méfiance de l'idylle bourgeoise, de cette quiétude qui serait le droit unique et suprême des citoyens. Le fascisme a choisi la plus virile des solutions en face de la misère tragique des individus et des masses de cette terre : fièrement, sans se courber il supporta et, par là, maîtrisa ce que les époques du libéralisme avaient ou nié, ou désiré fuir : la guerre, la misère, et la détresse de la grande majorité du peuple ; l'inégalité et le manque de liberté, tout ce qu'on avait essayé d'éliminer maintes fois par des décrets et des manifestations, entre 1789 et 1919.

Cette devise, qui est commune à toute espèce de fascisme, diffère profondément selon qu'elle est réalisée par l'Italie ou par l'Allemagne. Le fascisme romain croit à la force suprême de l'homme à la volonté libre ; il n'admet qu'une contrainte *morale*, pour obliger à se soumettre au passé et au présent d'un peuple ; aussi donne-t-il à chacun le droit d'adhérer à cette communauté ou de s'en détacher sous certaines conditions qui ne sont réglées que par des considérations pratiques.

Du point de vue allemand tous les hommes sont prisonniers de leur origine, de leur sang. Ils ne peuvent pas changer la fatalité inscrite dans leur origine physique, dans leur race. Ce n'est point là contrainte *morale*, ni résultat d'un acte de volonté : c'est une nécessité naturelle, à laquelle on ne peut échapper. Comme dans l'ancien mythe germanique, des forces obscures agissent sur les mortels ; et ceux-ci n'ont qu'à remplir leur mission fatale, soit comme individus, soit comme nations.

Dans le premier cas l'État est donc maître du peuple qui se dévoue à un idéal moral. Dans le deuxième cas le peuple est peut-être maître de l'État ; mais il est esclave à son tour et obéit, sans aucune liberté, aux forces de la race et du sang. Poussant cette logique à l'extrême, on trouve que l'État italien aboutit à une communauté des *eroi e santi*, de héros et de saints qui, sans y être condamnés, se sacrifient d'eux-mêmes à la communauté — tandis que l'État allemand est une fourmilière gigantesque où des millions d'êtres peinent aveuglément parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement, — et d'où ils chassent tous ceux qui sont de sang étranger.

C'est ici que nous touchons au cœur de la lutte d'idées qui divise l'Europe Centrale. Les chefs politiques en Autriche, en Hongrie, en Pologne et ceux des nations catholiques de Yougoslavie suivent la conception du fas-

cisme italien. Cette idéologie rencontre une opposition nourrie par les idées du fascisme allemand ; c'est en Hongrie, en Pologne et surtout en Autriche que cette opposition se manifeste, avec la plus grande violence. Les débris des partis libéraux et socialistes, qui ont en Hongrie la liberté de la parole s'ils n'ont pas celle de l'action, prennent part à cette lutte, tantôt seuls, tantôt s'alliant avec le fascisme d'origine allemande, alliance contre nature qui n'a pas d'autre motif qu'une haine commune contre la forme italienne du fascisme. La Tchécoslovaquie seule fait encore exception : les démocrates y règnent encore, et la tâche de l'opposition incombe alors aux deux conceptions du fascisme, sans qu'elle parvienne, d'ailleurs, à d'importants résultats.

Le Bolchévisme.

Passons maintenant aux puissances intellectuelles mondiales du bolchévisme et de l'Église catholique. Dans l'Europe Centrale tout entière le premier est l'ennemi mortel de ce qui existe, et de ce qui aspire à exister. Partout il est combattu ; et pourtant, en Pologne, on tient à entretenir avec l'U. R. S. S. des relations de bon voisinage ; la Tchécoslovaquie est devenue le partenaire diplomatique le plus intime de M. Litvinov, et la Hongrie s'efforce autant que l'Autriche d'établir des relations économiques avec la Russie. Mais l'activité du bolchévisme reste ici souterraine. D'abord parce que, nulle part, sauf en Tchécoslovaquie, elle n'est admise par la loi ; et surtout parce que c'est là une particularité qui lui est propre. Les bolchévistes veulent décomposer la société qui les combat en les minant. Leur propagande se sert des instincts les plus bas déchaînés par la misère économique, par la détresse et l'envie ; mais elle profite aussi de la révolte

contre l'avidité et les ambitions égoïstes, contre la contrainte exercée sur la conscience, blâmant chez les fascistes tout ce qui est parfaitement admis en Russie. Les bolchévistes ont en commun avec leurs ennemis fascistes le dédain de l'eudémonisme vain et superficiel des socialistes d'autrefois et du libéralisme bourgeois. Ils trouvent — eux aussi — le courage de « vivre une vie dangereuse ».

Quant à l'idée de la lutte volontaire « pour une cause juste », le bolchévisme prend une position moyenne entre le fascisme italien et le fascisme allemand : Il est vrai qu'on est destiné à être lutteur du fait que l'on naît ouvrier, mais il y a aussi le chemin de la purification conduisant des classes damnées du capitalisme, de la noblesse, des prêtres même et des fonctionnaires du tzar, dans les rangs élevés et privilégiés de ceux qui, autrefois, étaient les déshérités.

Nulle part dans les contrées du Danube ni en Pologne le bolchévisme n'a de forteresses visibles ; pourtant, comme un poison à l'effet lent, il fait son travail de décomposition dans les houillères tchèques, dans les faubourgs de Pest, chez le prolétariat viennois et parmi les paysans de Croatie, — et surtout parmi les Juifs polonais et, mais peut-être à un degré moindre, parmi les prolétariens ruraux des provinces orientales de la Pologne. Ferment de malheur et de décomposition, il mène une vie à moitié ou entièrement cachée, et il s'enracine dans les masses qui, arrachées à leur sol natif, sont devenues étrangères à leurs traditions nationales, ou ne leur ont jamais été fidèles. Ce bolchévisme est impuissant aujourd'hui ; mais, au moment d'une crise aiguë, il pourrait devenir maître puissant et féroce de la situation. Si, par quelque catastrophe, le fascisme de l'Europe Centrale était anéanti, c'est le bolchévisme, le bolchévisme seul, qui en serait l'exploiteur et l'héritier...

L'influence catholique.

Mais l'avenir et le développement heureux de ce même fascisme dépend aussi de ses relations avec la deuxième des grandes idées agissant en Europe Centrale : le catholicisme, représentant unique du christianisme positif. (Le Protestantisme n'offre une force d'opposition sérieuse que dans les contrées calvinistes de la Hongrie.) Comme le fascisme et le bolchévisme — et bien avant eux — l'Église catholique romaine a exigé des hommes qu'ils reconnaissent les dangers de la vie, qu'ils les supportent, et qu'ils en tirent des conséquences viriles ; depuis bientôt 2000 ans elle offre, elle aussi, des modèles de « héros et de saints ». Mais elle *seule* surmonte les obstacles que la raison et le sentiment amoncellent devant l'effort du sacrifice. Sacrifier sa vie, son bonheur, sa liberté, son indépendance, son égalité, tous ces biens et ces droits humains qui ne sont point encore oubliés depuis l'époque démocratique, — l'homme sain d'esprit ne peut le faire que s'il est prêt, sous l'influence de l'amour de Dieu, à subir des pertes temporelles pour gagner des biens éternels. Car l'oubli de soi-même pour une communion purement terrestre, qu'elle s'appelle État, ou nation, ou race, peut bien être nommé héroïque, mais il ne peut avoir pour cause que la contrainte, l'ivresse ou une noble folie humaine... Sans l'espérance d'une vie future, la vie terrestre sera toujours le bien suprême ; la déclarer inférieure à toute autre réalité de bien moindre importance pour l'individu est toujours le résultat d'une duperie. Mais celui qui est certain que l'Éternité lui rendra tout ce qu'il perd ici-bas, celui qui croit et qui sait qu'il se soumet à la loi du Créateur et qui sacrifie le bien terrestre au bien infini et absolu obéit à la loi de la raison autant qu'à celle d'un sentiment juste et droit.

Les partisans du national-socialisme savent servir l'État totalitaire sans réserve, volontairement et avec empressement — ce qui répond à la conception allemande du fascisme; tout élément surnaturel en est absent. Ce dévouement est celui de la race, du sang, de la fatalité. Pour défendre le fascisme dans son aspect italien comme il règne en Europe Centrale, pour l'approuver volontairement et avec un courage qui ne craint pas la mort, il faut la conviction que cet ordre politique est en même temps le garant et l'exécuteur d'un ordre mondial moral, d'une conception du monde ancrée métaphysiquement, et ne saurait être que le catholicisme. Cela ne veut pas dire pour autant que le catholicisme soit lié au fascisme; mais le succès et les chances de durée du fascisme en Autriche et en Hongrie, en Pologne et en Yougoslavie latine dépendent d'un accord harmonieux avec l'Église. Cet accord assuré, les séductions du bolchévisme perdront leur force, et le genre de fascisme allemand n'acquerra point le pouvoir. Mais dès la manifestation d'un désaccord entre le pouvoir spirituel et le pouvoir laïque, le fascisme de l'Europe Centrale s'évanouirait tout aussi vite que le firent autrefois la démocratie et, avant elle, la monarchie et le libéralisme. Ni l'État totalitaire purement laïque désiré par quelques éléments de grande influence en Pologne, ni l'idée raciste du fascisme allemand dans les États indépendants du bassin du Danube, ne sauraient résister à la longue à la force de progression du bolchévisme. A moins que la grande puissance allemande ne fournisse des moyens de résistance intellectuels et matériels au national-socialisme en Europe Centrale, par une intervention active. L'état actuel des choses ne laisse pourtant pas prévoir cette possibilité. Se présentera-t-elle ou non? c'est la question principale de la situation militaire et politique que nous allons discuter maintenant.

III

La situation militaire et politique

Trois groupes de puissances se disputent la prééminence en Europe Centrale.

L'Italie.

Des trois, c'est l'Italie qui a actuellement la position la plus forte. Elle s'appuie sur les représentants du pouvoir en Autriche et en Hongrie, et leur prête en revanche toute l'aide possible de son côté; ses relations avec la Pologne et la Tchécoslovaquie sont restées bonnes — malgré les mésententes entre Rome et le partenaire conventionnel allemand de la Pologne d'un côté, l'allié yougoslave de la Tchécoslovaquie de l'autre. Il est vrai que les éléments fédéralistes de la Slovénie et de la Croatie nourrissent une profonde rancune à l'égard des Italiens; mais, il y a en même temps nombre de liens secrets qui — fils invisibles et souterrains — conduisent de Rome à l'opposition croate; ce qu'un triste événement récent a bien prouvé... Un fait moins connu est que l'opposition apparemment si aiguë entre l'Italie et la Yougoslavie officiellement gouvernée par la Serbie n'a jamais empêché des pourparlers secrets entre les deux Cours en vue d'un voisinage supportable des deux États adriatiques.

La supériorité de l'Italie tient à son armée si prompte à frapper et à intervenir en cas de besoin, comme on l'a vu au mois de juillet dernier — mais aussi à l'esprit d'initiative audacieuse de Mussolini, à sa faculté de saisir exactement ce qui est à faire, à son accord avec le Saint-Siège et à un programme qui sait veiller aux intérêts ita-

liens, sans froisser jamais aucune grande puissance... Ce programme tient en quelques lignes : veiller à l'indépendance des États nés de l'ancienne Autriche-Hongrie, entretenir des relations intimes avec leurs vrais héritiers qui se trouvent dans une position peu lucrative, et de bonnes relations avec les États de la Petite-Entente et avec la Pologne ; rapprocher graduellement les uns des autres tous les pays de l'Europe Centrale ; satisfaire de façon prudente et paisible les exigences économiques de l'Autriche et de la Hongrie ; surveiller les aspirations révisionnistes de cette dernière ; accepter l'entrée de l'Allemagne dans ce système, économique et politique, à condition qu'elle renonce à toute prétention d'hégémonie et respecte l'indépendance des gouvernements actuels — surtout celle de l'État autrichien. On comprend facilement que l'Italie aime à voir dans tous ces États une constitution ressemblant au fascisme ; mais c'est en Autriche uniquement qu'elle a collaboré activement à son établissement.

Les points secondaires de ce programme : — la participation paisible de l'Allemagne et le rapprochement amical avec la Yougoslavie — seraient abandonnés par l'Italie dès que les éléments principaux — l'indépendance des États danubiens et la position privilégiée de la politique romaine en Autriche et en Hongrie — seraient menacés. Pour défendre ces points névralgiques de sa politique, Mussolini ne recule devant rien, et ne reculera jamais devant rien : ni devant une aliénation temporaire de l'Allemagne, ni devant une menace de guerre, ni devant la guerre, et même pas, en cas extrême, devant une guerre de deux fronts contre une alliance germano-yougoslave. D'un autre côté, les Italiens ne dédaignent rien pour réaliser leur programme, et le désir de négocier avec Belgrade offre la plus forte chance d'intervention à la diplomatie française, malgré la tension causée par l'é-

vénement de Marseille; or ces conversations présenteraient le plus grand danger pour l'Allemagne.

Depuis les visites de Gömbœs et Schuschnigg à Rome et après la conférence de Genève de la fin d'automne, l'Italie peut compter sur la fidélité de ses deux partenaires conventionnels, l'Autriche et la Hongrie. Elle fera son possible pour adoucir les réminiscences amères de l'attentat de Marseille et le désaccord entre la Hongrie et la Yougoslavie. Elle est prête à un compromis avec la Yougoslavie et, avec la France, elle voudra se faire garant de l'indépendance de l'Autriche. Mais il y a deux points sur lesquels il ne faut pas se faire illusion : l'Italie n'abandonnera jamais la Hongrie, quoi qu'on lui offre en échange; et elle n'exclura pas définitivement l'Allemagne de l'Europe Centrale. Même au moment de la plus forte dissension avec Berlin, elle réservera au troisième empire une place convenable dans l'organisation des États de l'Europe Centrale, et dans leur économie.

La France.

La France est la deuxième grande puissance intervenant dans le développement de l'Europe Centrale. Ne comptant pas parmi les voisins de l'ancienne monarchie habsbourgeoise, elle n'est pas intéressée immédiatement. Pour deux raisons pourtant, elle a droit à donner son avis : à cause de ses alliés de la Petite-Entente d'abord, et aussi pour empêcher un accaparement de forces en faveur du parti opposé, l'Allemagne. Les armes de la France sont sa force financière à laquelle tous les États de l'Europe Centrale et l'Italie ont assez souvent recours; l'habileté d'une diplomatie professionnelle sans pareille et représentée par des hommes éminents à des places décisives comme Vienne, Budapest, Prague, Bel-

grade et Bucarest, — et enfin son alliance avec la Petite Entente qui, dans les pays du Danube, possède les moyens militaires indispensables pour appuyer, au besoin, ses paroles d'actions. Idéologiquement la France aurait pu se croire appelée à défendre l'idée démocratique. Mais ses diplomates ont reconnu à temps qu'ils commettraient une faute en se faisant les défenseurs d'une doctrine qui va peu à l'Europe Centrale, et, à Vienne surtout, la politique française a réussi à établir des relations excellentes avec les chefs dirigeants du fascisme. Quelques intrigues qui tendaient à compliquer les intérêts français par des machinations d'émigrés politiques n'ont pas tardé à échouer.

D'ailleurs le programme de la France ressemble beaucoup à celui de l'Italie : indépendance des États danubiens, rapprochement de ces pays entre eux. Mais le Quai d'Orsay est peu enclin à admettre les aspirations révisionnistes de la Hongrie, et désirerait empêcher l'entrée de l'Allemagne dans le système de l'Europe Centrale. En outre la France s'appuie d'abord sur la Tchécoslovaquie, et en deuxième ligne sur la Yougoslavie et la Roumanie, tandis que le pouvoir de l'Italie est ancré surtout à Vienne et à Budapest.

L'Allemagne.

L'Allemagne n'a pas d'alliés à la façon de ses deux rivaux. Mais elle dispose d'une forte influence sur la politique polonaise et hongroise. Elle occupe une position puissante à Belgrade, et même à Prague. Elle est, quoique invisiblement, toujours présente à Vienne, et ses désirs portent sur deux plans : les exigences immédiates et les aspirations d'un avenir lointain.

Pour le proche avenir la politique de l'Allemagne

pourrait s'accorder avec celle de l'Italie ; car l'Allemagne respecte l'indépendance des États danubiens et désire une alliance économique dans laquelle, il est vrai, elle tiendrait à jouer le rôle dirigeant. Mais il y a une réelle pierre d'achoppement : en vertu de la communion raciste du sang, l'Allemagne réclame en Autriche des droits plus vastes que n'en possède d'habitude aucun État étranger auprès de son voisin. Ces messieurs de Berlin se plaisent à déclarer que Vienne est indépendante ; mais ils entendent par là une indépendance spéciale qui ne détruirait point les milliers de liens intellectuels et économiques entre les deux pays frères. L'Allemagne et l'Autriche sont *un* peuple divisé, pour le moment encore, en deux États. Il faut donc laisser route libre au fascisme allemand, au national-socialisme, dans cette Autriche gouvernée encore à la manière du fascisme italien. Cela conduirait rapidement au règne absolu du national-socialisme ; et, selon sa doctrine, l'indépendance de l'Autriche ne serait pas autre chose que le droit de suivre en tout l'exemple allemand et d'être toujours d'accord avec la politique extérieure du troisième Reich. La France peut renoncer à la prééminence en faveur de l'Italie : elle peut reconnaître que les droits locaux de l'Italie sont plus importants. Mais l'Allemagne *nationale-socialiste* ne peut jamais — en Autriche du moins — céder la prééminence à un État non-germanique ; ce serait contraire à sa doctrine. Ce conflit ne peut se terminer que par la victoire de l'un des deux adversaires. Toutes les autres questions pourraient être réglées, en principe au moins, entre l'Allemagne et l'Italie, comme entre l'Allemagne et la France. Il est vrai en outre que Berlin fait des avances à la Yougoslavie pour ennuyer l'Italie ; que Berlin s'efforce en Roumanie de priver l'Italie d'un allié possible, et que ses procédés dans les deux pays tendent à relâcher l'al-

liance avec la France. Il est vrai aussi que le national-socialisme allemand cultive les bonnes relations avec les fascistes de Yougoslavie, avec la « Garde de Fer » roumaine et avec les hommes de la croix (à flèche) hongroise ; et qu'il trouve beaucoup de sympathie chez les admirateurs de l'idée raciste en Pologne. Mais tout cela se bornera à une amitié platonique entre peuples, et toutes ses manœuvres resteront des moyens tactiques pour obtenir des buts stratégiques plus élevés — tant que l'hégémonie en Europe Centrale ne sera pas fixée par le choix entre le fascisme italien et le fascisme allemand. C'est en Autriche que cette décision sera prise.

La Restauration des Habsbourg.

Abordons maintenant une question essentielle et parlons d'un conflit qui pourrait durer plus longtemps que la lutte entre les deux « fascismes » : il s'agit de *la restauration des Habsbourg*. Tout le monde assure, en ce moment, que personne ne pense au rétablissement de leur trône, que ceux qui sont les plus intéressés à cette affaire le contestent le plus vivement. Mais tout ceci n'empêche point que cette affaire est précisément la plus actuelle de toutes et continuera toujours à l'être ; qu'elle guette derrière tous les événements en Europe Centrale, et qu'elle est l'obstacle principal à un apaisement général. On peut bien imaginer qu'un jour le fascisme italien et le fascisme allemand arrivent à un certain agrément, que le national-socialisme, tout en maintenant ses prétentions principielles, consente à un moratoire de longue durée relativement à l'idée du sang et de la race..., que la victoire de l'Italie en Europe Centrale soit reconnue silencieusement et tolérée de fait, sans que cela signifiât une catastrophe pour le Reich. Mais une liquidation de

la question des Habsbourg ne serait imaginable que sous la forme d'une prolongation de cette résignation apparente et feinte que les représentants de l'idée d'État en Autriche et en Hongrie affectent momentanément.

Car la restauration des Habsbourg donnerait en effet à l'Autriche le garant extérieur et intérieur d'une indépendance complète : l'empereur, dont le prestige sera toujours encore un facteur puissant de la politique européenne. Pour la Hongrie, le souvenir de l'État total et intégral n'est pas séparable de la personne d'un roi couronné. Mais, en dépit de toutes les clauses, la restauration rendrait à l'Autriche sa prééminence naturelle parmi les pays du Danube; elle serait l'emblème de l'ancienne Hongrie... Ainsi sera-t-elle toujours combattue par la Tchécoslovaquie, par la Yougoslavie et la Roumanie. Des courants occasionnels en faveur de la monarchie qui auraient voulu appuyer cette idée, surtout en Roumanie, parfois aussi en Yougoslavie, ne changent rien à ce fait. Qu'on l'avoue ou qu'on le conteste, toute la politique extérieure de la Petite-Entente doit être déterminée en fonction de la restauration des Habsbourg, de sorte que les amis de cette restauration sont combattus en ennemis jurés des trois États successeurs. Cette restauration est, avec la révision des frontières, le fantôme qui se dresse entre la Hongrie et l'Autriche d'une part, et la Yougoslavie et la Tchécoslovaquie d'autre part, car le retour des Habsbourg causerait une révolte chez les Croates et les Slovènes et déchirerait la Tchécoslovaquie, même si le monarque promettait solennellement et sincèrement de ne point faire valoir ses droits. La Roumanie n'est pas intéressée ici autant que les autres pays, et la dynastie régnante, apparentée avec les Habsbourg-Lorraine, n'est pas ennemie de cette idée; l'inquiétude à propos de la Transylvanie resterait pourtant une cause suffisante pour

s'unir aux protestations des Tchèques et de la Yougoslavie.

La France est opposée à cette restauration ; non pas pour des causes doctrinaires ou pour l'amour d'idéaux républicains, mais parce qu'elle défend par là l'existence de ses deux alliés slaves. Si un changement radical surgissait, mettons un rapprochement de la Yougoslavie avec l'Allemagne, la France regarderait peut-être la question habsbourgoise d'un point de vue différent. L'Italie n'aurait pas d'objection personnelle contre cette restauration. Mais personne ne peut dire ce que Mussolini en pense réellement, quelle est sa décision à ce sujet : il en garde le secret. Pour l'instant, rien ne pousse la politique romaine à précipiter activement le retour de la dynastie. Elle fera plutôt le contraire pour maintenir encore la paix et la collaboration économique entre les pays du Danube ; ce qui ne l'empêche pas de regarder d'un œil favorable les petites offrandes qui, dans les relations aussi avec une famille impériale, sont un signe et un garant d'amitié : le retour des archiducs, celui peut-être du chef des Habsbourg, la restauration de la fortune personnelle des anciens souverains de l'Autriche.

A l'Allemagne cette restauration paraîtrait aussi odieuse qu'aux pays de la Petite-Entente, et la haine commune que toutes deux portent aux Habsbourg est un ferment de décomposition dans les rapports de la France avec ses alliés de l'Est, et la meilleure possibilité d'une conversion de ces États du côté de l'Allemagne en réaction contre l'Italie en Europe Centrale. Il va sans dire que la restauration est incompatible avec l'idée nationale-socialiste : le retour des Habsbourg serait le coup fatal et définitif porté à l' « Anschluss » et à la poussée de l'Allemagne vers l'Est. Et bien plus encore : il encouragerait aussi tous les adversaires du troisième Reich, en

Allemagne même, à lutter pour la Grande Allemagne future, le « quatrième Reich », qui ne serait autre que le Premier « Saint-Empire romain de nation allemande » (« *das Erste Heilige Römische Reich deutscher Nation* ») renouvelé. Tel est l'idéal faiblement formulé encore, mais nettement senti de la jeune Autriche, car ce petit État ne songe guère à s'isoler, mais bien à jouer le rôle d'un Piémont de l'ancien empire chrétien germano-slave de l'Europe centrale; et s'il lutte pour sa vie à l'heure actuelle, ce n'est pas à titre de *débris*, mais de *cœur* de la monarchie habsbourgoise capable de réunir tous ses peuples.

Voilà ce qu'il faut dire nettement. Mais dans l'ouest, en France surtout, on ne voit pas clairement les conséquences de cette idée. Il est vrai que ce but final est soumis aux exigences du jour. Cet empire futur passera-t-il du domaine de l'idée à celui de la réalité? Les gouvernants de l'Autriche actuelle peuvent déclarer à bon droit que la question dynastique n'est pas d'importance immédiate en Hongrie; la majorité parle beaucoup de cette restauration, et n'y pense guère tandis qu'une minorité dont on ne fait pas assez de cas travaille avec assiduité au retour de son roi. En dehors de cela tout ceux qui sont cependant intéressés à la question — grandes puissances, Petite-Entente, Autrichiens et Hongrois — font les aveugles en face de cette affaire si importante, et cet accord général la rend en effet peu actuelle, jusqu'au jour où elle s'imposera à nouveau avec une puissance irrésistible.

C'est l'*économie* qui domine, dit-on. Importations et exportations, impôts préférenciels, facilités du mouvement de voyageurs, communautés d'intérêts, participations — tout cela crée une atmosphère dans laquelle les oppositions d'idées peuvent occuper le second plan, et où les puissan-

ces peuvent arriver à un accord apparent et provisoire. Chaque jour on lit dans les journaux : En ce moment de détresse, c'est l'idée de la paix qui l'emporte. Et pourtant, et malgré tout, les idées n'attendent qu'un court arrêt dans la course économique pour reprendre la lutte pour la prééminence en Europe Centrale et déclencher une poussée décisive.

O. Forst de Battaglia.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Après l'accord franco-italien, l'accord franco-allemand ?

Les événements se précipitent, lourds de conséquences pour l'avenir de l'Europe et pour l'avenir de la paix — celui-ci étant indissolublement lié à celui-là. En quinze jours, deux faits considérables se sont produits : les accords de Rome et le plébiscite de la Sarre.

L'après-guerre avait vu des rapprochements d'une haute portée politique : entre l'Allemagne et l'U.R.S.S. à Rapallo en 1921, entre l'Italie et l'Allemagne, l'Italie et la Hongrie, tout dernièrement entre la France et l'U.R.S.S., sans compter l'essai malheureux d'entente franco-allemande tentée en 1925 par Briand et Stresemann et connue sous le nom de « politique de Locarno ». Pourquoi les entretiens de Rome et les accords qui en sont sortis ont-ils pris, non seulement dans les deux pays intéressés, mais dans le monde entier — la presse européenne et américaine l'a attesté — une importance si grande qu'on les a qualifiés un peu partout d'événement décisif.

Si on laisse de côté les clauses proprement franco-italiennes de ces accords : 114.000 km. carrés cédés par nous au sud de la Libye, 1000 km. carrés de notre Somalie et un ilot sur la mer Rouge allant augmenter l'Erythrée, moyennant suppression du statut spécial des Italiens en Tunisie, on constate que les clauses signées à Rome le 6 janvier dernier sont essentiellement conservatrices de l'ordre européen, donc en rapports étroits avec le pacte de la Sociétés des Nations.

L'article 10 de ce pacte prévoit en effet que

les membres de la Société s'engagent à respecter et à maintenir contre toute agression extérieure l'intégrité territoriale et l'indépendance politique présente de tous les membres de la Société. En cas d'agression, de menace ou de danger d'agression, le Conseil avise aux moyens d'assurer l'exécution de cette obligation.

Or que lisons-nous dans le résumé officiel français des accords de Rome publié par le Quai d'Orsay le 9 janvier (1)?

Les deux gouvernements ont été d'accord pour considérer que *la réaffirmation et l'obligation pour tout État de respecter l'indépendance et l'intégrité territoriale des autres États, principe auquel ils sont l'un et l'autre attachés, contribuerait à développer les sentiments de confiance dans cette partie de l'Europe* (c'est-à-dire l'Europe danubienne).

En conséquence, les États intéressés : Italie, Autriche, Yougoslavie, Allemagne, Tchécoslovaquie et Hongrie, sont invités à conclure une convention dans ce sens, convention à laquelle la France, la Pologne et la Roumanie pourraient adhérer immédiatement — et, s'il y a lieu, ultérieurement, d'autres puissances.

Et encore : si avant la signature de cette convention, l'Autriche était menacée dans son intégrité ou son indépendance, *la France et l'Italie se consulteraient entre elles et avec l'Autriche en vue des mesures à prendre.*

Ainsi ce fameux article 10 du pacte qui fit couler tant d'encre, qui fut critiqué à fond par les Dominions britanniques, peu soucieuses de se trouver un jour entraînées dans les querelles européennes, qui fut sans doute aussi la raison essentielle du refus américain d'entrer dans la Société des Nations — cet article 10, dis-je, reçoit une consécration éclatante et une application pratique au point le plus sensible de l'Europe, et sans doute aussi du monde entier.

Il ne s'agit plus de demander à la république américaine ou au Panama ou au Nippon de garantir des frontières pour

(1) Ce résumé a paru dans *Le Temps* du 11 janvier.

lesquelles elles n'ont qu'un intérêt fort mitigé. Non, les principaux intéressés eux-mêmes se chargent de la besogne. La paix et le *statu quo* n'ont plus à attendre, pour être préservées, une décision d'un Conseil œcuménique dont les décisions doivent être prises à l'unanimité — cette sacro-sainte unanimité quasi impossible à attendre, car il est toujours loisible à l'État récalcitrant d'en empêcher la réalisation par ses intrigues. Désormais l'article 10 peut rester en sommeil pour les Américains, car il vivra, en Europe du moins, et d'une vie pleine, grâce à la future convention. *Qui sait si les accords de Rome, en donnant à Washington tous apaisements quant à ses responsabilités relatives à l'application dudit article, ne vont pas faciliter l'adhésion des États-Unis à la Société des Nations?*

Il y a plus : pour ce qui touche aux armements, la France et l'Italie affirment qu'

aucun pays ne peut, par voie unilatérale, modifier ses obligations en matière d'armements et sont convenus de se concerter au cas où ce principe serait méconnu. Ils ont également constaté que le principe de l'égalité des droits, tel qu'il est défini par la déclaration du 11 décembre 1932, conservait toute sa valeur.

Toujours la fidélité aux engagements pris, fondement de la vie et de la morale internationales : le respect par l'Allemagne des clauses du traité de Versailles relatives à ses armements ; le respect par les autres puissances du principe de l'égalité des droits dans la sécurité.

Enfin, de même que la France et l'Angleterre se consultent périodiquement en vue du maintien de la paix — que serait devenue l'Europe depuis 1919 sans la collaboration permanente de Paris et de Londres? — la France et l'Italie décident d'instaurer désormais entre elles cette heureuse méthode de travail international.

Notre courte exégèse suffit à montrer la portée des accords de Londres. Si la convention projetée est conclue, les harassantes questions territoriales en Europe danubienne tomberont d'elles-mêmes.

Déjà, grâce à la solution du problème sarrois, et du moins aux dires de M. Hitler, de telles questions ont disparu à tout jamais de l'horizon franco-allemand. Aujourd'hui, le Reich est attaché à l'intégrité de ses frontières tout comme la France ou tout autre pays d'Europe ; en matière territoriale, il se range depuis le 13 janvier parmi les partisans du *statu quo*. C'est là un point d'importance, acquis du reste au meilleur compte. La décision sarroise du 13 janvier ne peut nous laisser aucune rancœur, car nous ne comptions nullement sur un vote favorable ; l'imposante majorité contre le *statu quo* a dépassé les prévisions, mais le résultat de ce vote massif facilite singulièrement la tâche du Conseil de Genève, en évitant tout partage du territoire, solution indispensable si de fortes minorités locales s'étaient prononcées pour le maintien du système instauré en 1919. Le gros point noir reste la crainte de troubles et de sévices contre les votants minoritaires. Il faudrait que la Société des Nations avertît Berlin de la gravité des responsabilités qu'assumerait le Reich s'il ne faisait pas tout pour calmer les esprits en Sarre.

Qu'il y ait eu pression des nazis dans le petit territoire pour obtenir un vote à eux favorable, pas de doute ; les méthodes de terrorisme elles-mêmes ont été mises en œuvre, car elles ne répugnent nullement à Berlin ; mais des regrets seraient superflus, d'autant plus que la responsabilité du plébiscite incombait à un organisme international dont l'impartialité était au-dessus de tout soupçon.

On peut regretter que la France ait continué à faire acte de candidat, les Sarrois ayant à choisir entre le *statu quo*, le rattachement à l'Allemagne ou le rattachement à la France. L'infime proportion des votes en notre faveur atteste que nous n'avons fait qu'une propagande électorale des plus réduites. Que nous ayons agi sagement en l'occurrence, je n'en suis pas bien sûr ; un candidat doit faire acte de candidat, ou bien se désister avant le vote.

J'en dirais autant de la candidature de la Société des Nations exprimée par le maintien du *statu quo*. Pour les Sarrois, le régime dû au traité de Versailles représentait le régime présent, et l'on a toujours à se plaindre des maîtres de l'heure, toute paternelle qu'ait été leur administration; tandis que l'on voit en rose un régime dont on n'a pas encore senti la main de fer. Et puis, un gouvernement international est quelque chose de purement bureaucratique, qui ne parle pas à l'imagination; un autre attrait s'attache à la mystique nationale. Seulement si les deux autres candidats n'avaient pas l'intention de faire connaître aux Sarrois leur programme, pourquoi ne pas avoir manifesté leur intention quand il en était temps encore? Cela eût évité à notre pays comme à la Société des Nations un échec moral.

Le résultat est paradoxal; par l'application d'un principe éminemment démocratique — droit des peuples à disposer d'eux-mêmes — le prestige d'un régime antidémocratique va se trouver renforcé au moment même où, d'après des informateurs des plus sérieux, il passait par une crise grave. Nous n'en sommes plus à un paradoxe près depuis la guerre, mais celui-ci est de taille.

Retenons en tout cas l'affirmation faite au lendemain même du plébiscite par M. Hitler, que désormais aucune question territoriale ne divise plus la France de l'Allemagne. Mais il reste des questions territoriales pendantes entre le Reich et la Pologne. Ces questions doivent dormir d'un commun accord pendant dix ans; que se passera-t-il à l'expiration de ce délai? le succès du germanisme en Sarre n'incitera-t-il pas Berlin à réclamer alors, au nom du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, une consultation populaire à Dantsick, dans le couloir polonais et en Posnanie? et à énoncer la même prétention pour l'Autriche?

Ne voyons pas trop loin dans l'avenir, et tentons plutôt d'utiliser les bonnes dispositions affichées présentement par le Reich, pour obtenir de lui sa rentrée à Genève — il a pu apprécier en Sarre l'impartialité des services rendus par la Société des Nations — et sa loyale collaboration au maintien

de l'ordre actuel en Europe. Si l'heureuse unité d'action instaurée entre Paris et Rome et complétant l'entente éprouvée entre Paris et Londres peut persister et s'affermir, l'Allemagne s'apercevra qu'elle a tout intérêt à arrêter ses prétentions territoriales, sous peine de retomber dans l'isolement.

Que de place ce pays tient dans le monde! Et comme on souhaite qu'il se contente désormais de sa place actuelle!

André-D. Tolédano.

La politique économique de M. Pierre-Étienne Flandin

Marquons un fait. Contrairement à tous ses prédécesseurs depuis... mettons : dix ans, M. Flandin a une politique économique. Bonne ou mauvaise? c'est une autre question que nous allons examiner succinctement. Du moins voit-il le mal et quelques remèdes, ayant compris que la structure économique de la nation doit être réformée et qu'il ne suffira pas de s'en tenir aux petites mesures sans continuité, prises au gré des événements, des caprices du moment ou sous la motion des associations, d'où est venue une sérieuse aggravation de nos difficultés. Peu à peu, le Président du Conseil découvre ses intentions, assez fermes lorsqu'il ne cède pas aux pressions d'intérêts privés; en même temps et par là même, une mobilisation des puissances d'argent se dessine qui craignent pour leur prépotence menacée, car il n'est pas de redressement possible, sinon contre elles. Les remettre à leur place, les y contenir exige un pouvoir politique libre de leur tutelle. Or, M. Flandin a mis au second plan une réforme de l'État qui reparaîtra au premier, dans son esprit au moins, trop tard peut-être. Mais cela aussi est une autre histoire que nous n'aborderons pas ici.

Dans son discours du 27 novembre dernier, à la Confédération des groupements commerciaux et industriels de France, M. Flandin lançait, pour amorcer un flot d'évidences assez banales, ces mots qui ont fait fortune : « Dans le cycle présent et pour notre pays, je pense qu'il n'y a pas d'autre solution que d'adapter la production à la consommation. Cette adaptation se serait faite elle-même si l'automatisme des lois économiques n'avait été enrayé. C'est pourquoi je tends vers le retour à la liberté, mais au régime de

l'intervention ne peut succéder que le régime de la contre-intervention, même si la liberté est le but final. » Auparavant, sa déclaration ministérielle avait chanté déjà : liberté, liberté, « liberté organisée, contrôlée, défendue ». Il n'en faut rien croire, pensons-nous. Lorsque le président du Conseil, dans son discours du 12 janvier à l'Alliance Démocratique, parle encore « des lois économiques éternelles de l'offre et de la demande », nous croyons deviner l'ironie sous-jacente.

Et, en effet, si le 27 novembre il rangeait le banquier parmi les producteurs, c'était pour corriger : « Toute politique économique, je le proclame, qui prétendrait restaurer, dans ce pays, la prospérité sur la misère des travailleurs serait un défi ! » Mieux encore, le 22 janvier, justifiant les ententes industrielles, il faisait un pas en avant :

J'ai dit : liberté organisée ; j'ai dit aussi : liberté défendue. En quoi les ententes industrielles, publiquement débattues, seraient-elles plus dangereuses que celles déjà existantes et secrètement conclues ? Faudra-t-il que l'économie supporte la cherté des prix cartellisés de certaines grandes industries et se débatte, peut-être en partie d'ailleurs à cause de cela, dans la misère et le chômage des industries inorganisées ? (1) Laissez-moi rappeler à certains, devant vous, que les formes d'intervention qui faussent le mécanisme de la production et des échanges n'ont pas qu'une seule origine. Il arrive que la puissance publique doive intervenir comme contrepoids aux puissances d'argent.

Pas plus que le souci de la liberté individuelle ne conduit à laisser étrangler dans la rue le faible par le fort, pas davantage le respect de la liberté économique ne peut être confondu avec le privilège du capital sur le travail (2) et encore moins avec la prétention des gestionnaires modernes du capital des épargnants de régenter à leur profit l'organisation économique.

M. Flandin a-t-il su qu'il faisait ici écho à l'encyclique *Quadragesimo anno* ? La flèche était lancée, en tous cas, et

(1) M. Flandin a-t-il vu qu'il condamnait ainsi son propre projet d'ententes professionnelles ?

(2) Contradiction encore avec un insuffisant projet de réforme des sociétés anonymes sur lequel nous allons revenir.

tandis que les journaux... financiers commentaient au poivre et sel, le *Temps* prenait la tangente et ne parlait que des fragments politiques du discours. C'est qu'on connait bien, là, les puissances d'argent et, ici, la cherté des prix cartellisés.

A *Candide* encore, le président du Conseil déclarait : « Ma doctrine est que l'État ne doit intervenir dans la production que pour y assurer la liberté, organiser cette liberté, défendre cette liberté, s'il en est besoin. » Pie XI dit : surveiller, stimuler, contenir, diriger. Et c'est égal.

Tels étant les principes, voyons les actes.

Laissons pour ce qu'il vaut un projet de législation nouvelle sur les sociétés anonymes, révélé à *Candide*, qui consisterait à distinguer, en droits et en devoirs, le capital dirigeant et le capital passif, l'actionnaire qui intervient dans une société et celui qui se contente de recevoir des dividendes. Il n'y a pas de capital dirigeant et, M. Flandin lui-même le dit, pas de privilège admissible en justice du capital sur le travail. Nous n'en sommes d'ailleurs qu'aux projets.

Les lois sur le blé et sur le vin, au contraire, sont en vigueur. Et, de la première, il faut dire sans ambages que M. Flandin y a fait erreur. Sans doute, il prenait une lourde succession en l'espèce, celle du cabinet Doumergue et d'une malencontreuse loi qui, prétendant fixer le prix du blé pour sauver la culture française, n'avait abouti qu'à augmenter l'écart entre le prix d'achat du grain au cultivateur et le prix de vente du pain au consommateur; entre deux, une spéculation éhontée, qui pénétra le ministère de l'agriculture, avait assuré à quelques-uns d'énormes profits. Mais le refus obstiné, opposé par M. Flandin, à toute consultation des associations agricoles, des chambres d'agriculture, la décision prise d'acheter, pour le compte de l'Etat, le blé en excédent, et de rendre au marché sa liberté, conduiront à une nouvelle spéculation, si la récolte est mauvaise, les

cours montant, à un effondrement des prix, si la récolte est encore excellente. Vainement appela-t-on l'attention du président du Conseil sur le trouble apporté par l'importation excessive des céréales secondaires et par les fraudes sur les admissions temporaires de blé étranger : il resta sourd, et d'aucuns prétendent que de puissants intérêts s'opposaient à ce qu'il entendît.

Le problème du vin était plus simple, pour l'excellente raison que le législateur y était moins intervenu. Comme il y avait là surproduction, en France et en Algérie, surproduction en France au détriment de la qualité, la loi nouvelle interdit la vente de certains vins inférieurs, les plantations nouvelles, oblige à transformer le vin superflu en alcool, acheté encore par l'État. Les critiques prétendent que la loi est trop compliquée, mal faite : c'est le propre de ce qui sort, en ces matières, du Parlement, où quelques esprits avertis, peu nombreux sur chaque question, sont noyés dans un îlot d'incompétences, d'intérêts et d'appétits. Le certain est que la loi sur le vin n'a pas soulevé les mêmes protestations, ni suscité le même malaise, proche de la révolte, que la loi sur le blé. L'une et l'autre cependant grève le Trésor public.

L'État français, qui présente chaque année des budgets illusoires en équilibre apparent, emprunte continûment : 41 milliards en 1933 et 1934. Le mal est chronique qui consiste à dissimuler les dépenses véritables sous un appareil complexe de comptabilité. L'année 1935 ressemblera à ses aînées, avec cette différence que les besoins énormes du Trésor seront gonflés des sommes requises pour les achats de blé et d'alcool tiré du vin. Il faut trouver l'argent. Or, M. Flandin peut accepter, comme il l'a dit à *Candide*, que le contribuable travaille un jour sur trois pour l'État, il n'en arrive pas moins un temps où l'œuf ne donne plus rien à tondre. Nous y sommes. Quoi qu'on dise à la tribune, les recettes d'impôts fléchiront encore cette année : les emprunts, fort pénibles en 1934, ne seraient plus souscrits en 1935, si tant est qu'ils le furent auparavant, car on n'ignore pas comment le Trésor public contingente d'autorité les ban-

ques, qui ensuite placent ou ne placent pas les titres imposés. On parle bien, et le président du Conseil y fait écho, des 40 milliards de billets thésaurisés, mais les hommes informés n'ignorent pas qu'une bonne partie, indéterminable, de ces billets est en mains étrangères. Enfin, les banques, asséchées par leurs propres erreurs et par les exigences du Trésor public, n'ont plus rien, cependant que les entreprises ébranlées cherchent partout des crédits sauveurs, leurs réserves épuisées, à la merci du moindre événement.

C'est devant ces conditions que M. Flandin semble vouloir instaurer une nouvelle politique de crédit. L'exécution du gouverneur de la Banque de France, une série du mutations provoquées par son remplacement, ont averti le pays. A vrai dire, les voies et moyens, comme on dit au ministère des finances, sont imprécis encore quant à la mise en mouvement de crédits aux industriels et commerçants. Ils sont plus clairs en ce qui concerne le Trésor public : plus d'emprunts, et pour cause, élévation du montant légal maximum de bons du Trésor, réescompte par la Banque de France de ces bons détenus par les banques, achats enfin par le même Institut d'émission de rentes d'État (ce dernier point rappelle fâcheusement la politique d'*openmarket* suivie par la Reichsbank; au moins il y conduit). Ainsi le président du Conseil espère-t-il garnir les coffres de l'État et permettre aux banques de se procurer quelque argent frais pour repartir. A-t-il en tête d'autres projets complémentaires? On doit les attendre. En l'occurrence, tout dépend des modalités. Nous doutons toutefois qu'une issue véritable soit trouvée hors d'une stricte législation régulatrice des bourses, des banques et des puissances d'argent, fort attachées au « libre jeu des lois économiques ». On nous entend.

Il reste enfin un projet déposé de loi sur les ententes professionnelles. Oh! bien modeste. Les thuriféraires peu éclairés seuls comparent ces ententes aux codes Roosevelt. En fait, simplement et à la demande pressante de maints industriels, on projette de décréter qu'une branche de la production malade est « en état de crise », si les deux tiers des

intéressés, représentant au moins les trois quarts du chiffre d'affaires total, en font la demande. Alors, les chefs d'entreprise étudieront, dans leurs groupements, un accord, les règles d'une discipline commune qui deviendront obligatoires; s'il y a restriction de la production, la création ou le transfert d'une entreprise nouvelle est subordonnée à l'autorisation du groupe. Ce n'est pas, dit l'exposé des motifs, un statut permanent de la production, c'est une législation de crise.

C'est aussi un engrenage. M. Flandin l'a montré le 12 janvier. Il ne pourra laisser, à côté des ententes professionnelles, « la misère et le chômage des industries inorganisées ». Les salariés, justement, demanderont voix au chapitre. A la sortie, on trouvera l'institution corporative.

*
* *

Le 10 décembre, à la Chambre, au cours de la discussion anarchique qui conduisit à la loi sur le blé, M. Flandin déclarait :

Est-ce que les dispositions inscrites naguère dans tous les baux que l'on avait coutume d'appeler les baux de père de famille ne réglaient pas déjà l'assolement d'une manière très définie et très nette?

Qu'y a-t-il de scandaleux à ce que la puissance publique, se substituant à la puissance privée, qui, pour des raisons multiples, a disparu, veuille aujourd'hui remettre la culture de la terre en France dans les conditions où la sagesse des siècles l'avait placée pour l'usage?

Cela contredit directement les justes déclarations que nous avons reprises en commençant. M. Flandin, croyons-nous, est un faux libéral. Il y a du jacobin chez lui et un goût très vif de l'autorité. Mais il ne semble pas que sa pensée soit encore complètement fixée. Et c'est dommage. Les fonds secrets aidant, quelques flatteurs le comparent à Roosevelt. C'est aller vite, car, sans établir un parallèle entre les deux

hommes, on peut noter simplement une différence capitale : pour douze à dix-huit mois encore, M. Roosevelt dispose d'un pouvoir incontesté, tandis que M. Flandin en est réduit à louvoyer entre les écueils : il lui manque, pour réformer la machine économique,... la liberté.

GEORGES VIANCE.

P.-S. — La toile de Pénélope ne peut être achevée. Déjà le parti radical et radical-socialiste s'inquiète du « malaise paysan », intervient auprès du chef du gouvernement pour qu'on hâte l'application de la nouvelle loi sur le blé et pour qu'on prévoie, en cas de besoin, le rétablissement du prix minimum : faire, défaire, refaire..., les paysans français y succomberont. Par contre, le parti démocrate populaire, sur la proposition de M. Trémintin, compte proposer l'extension du rôle des Chambres d'agriculture pour donner à chacune d'elles le droit d'établir des règlements obligatoires dans sa propre circonscription : on reviendrait ainsi aux réalités, on étendrait à l'agriculture, mais dans le cadre des régions, les ententes professionnelles. Nous disions bien : le mouvement est lancé, réforme de l'Etat, réforme de l'économie, on retardera un peu les solutions, on n'y échappera pas. Il faudrait citer ici les curieuses réflexions qu'on peut lire dans les revues maçonniques... signe des temps. Dans une série d'articles lucides, donnés à la *Tribune des Nations*, sur lesquels nous ferions plus d'une réserve, M. Marcel Déat écrit : « L'expérience française dans laquelle nous entrons, que nous ne saurions plus éviter ni retarder, ne réussira que si elle va dans le sens de notre histoire... Si la discipline économique entreprend sur les consciences, c'est l'échec. Si l'Etat dogmatise, c'est l'échec... Une discipline organisée et consentie, dans la liberté maintenue et sauvegardée, dans un sentiment national renforcé par une culture vraiment humaine, telles sont les voies du proche avenir. » A condition que les mesures de l'homme français soient bien prises.

Une étape dans l'organisation des professions

Il y a un an je soulignais ici même (1) l'intérêt que présentaient les débats ouverts à la Fédération des Associations et des Cercles Catholiques et au Congrès de la Ligue des Travailleurs chrétiens sur la réforme de nos institutions politiques et de notre régime économique. Il n'est pas certain que la réforme politique annoncée au congrès de Dinant, en novembre 1933, ait fait, en Belgique, de très sérieux progrès ; le gouvernement de Broqueville a utilisé les pouvoirs exceptionnels qui lui avaient été attribués pour apporter d'importantes corrections à la législation fiscale, au régime des sociétés et à l'organisation des banques ; dans le domaine politique, rien n'a été fait pour adapter nos institutions séculaires aux nécessités nouvelles. L'usage des « pouvoirs spéciaux » paraît être entré dans nos mœurs politiques ; il laisse intact le pouvoir de contrôle des parlementaires, juges, en dernier ressort, des actes du gouvernement ; mais il accorde à l'exécutif une plus grande souplesse, une plus grande liberté d'allure et la possibilité de faire aboutir rapidement des réformes jugées urgentes, alors que la procédure normale leur aurait fait subir des retards considérables. C'est là le seul élément nouveau qui mérite d'être signalé dans le domaine politique.

Mais l'attention de l'opinion, chez nous comme ailleurs, se détourne des débats purement politiques pour se porter davantage sur les problèmes économiques. C'est qu'il ne s'agit plus ici de spéculation, mais du pain de chaque jour. Faut-il faire le tableau de nos misères? Elles sont communes à tous les peuples, encore que chacun prétende les résoudre

(1) *La Vie Intellectuelle*, 10 décembre 1933.

isolément et égoïstement. Angoisses du chômage, ralentissement des affaires, absence de débouchés, multiplication des faillites, charges excessives. Un gouvernement où siègent les représentants les plus éminents de la finance et des affaires s'est attelé à la besogne terriblement lourde de ramener un peu d'ordre dans ce chaos.

Pour combattre la crise, nous prendrons des mesures destinées à donner à la production nationale les conditions indispensables à son activité et à son expansion sur les marchés intérieur et extérieur. Le gouvernement, dans l'intérêt bien compris de l'industrie, lui prêtera ses bons offices pour qu'elle s'organise rationnellement (1).

Nous périssons du désordre qui s'est accumulé depuis des années, sous le signe du libéralisme économique. Absence d'organisation professionnelle, concurrence sans limite, multiplication des industries et des magasins, et puis, sous la poussée de quelques maîtres de la finance, une concentration excessive des capitaux et des entreprises, l'intervention de l'État venant tout compliquer encore, l'État, c'est-à-dire les cabinets ministériels, le Parlement, les clientèles électorales. On cherche, dans certains pays, à sortir de cette anarchie en confiant à l'État représenté par un homme s'appuyant sur un parti la direction et le contrôle suprêmes de toute la vie économique, politique, intellectuelle, de la nation. Cet État totalitaire crée d'autorité un cadre corporatif dans lequel les hommes, *nolentes volentes*, sont contraints de s'insérer.

Telle n'est pas la conception des catholiques sociaux. A l'économie dirigée par l'État, ils opposent l'économie organisée par les professions elles-mêmes sous le contrôle de l'État, tuteur du bien commun.

*
* *

C'est dans cet esprit qu'a été élaborée une très importante proposition de loi qui vient d'être déposée sur le bureau de

(1) Déclaration du gouvernement Theunis au Parlement, le 27 novembre 1934.

la Chambre des Représentants par M. Heyman, ancien ministre de l'industrie et du travail, et plusieurs de ses collègues démocrates chrétiens; elle a fait l'objet de très longues et minutieuses études des dirigeants de la Ligue des travailleurs chrétiens, puis de toutes les organisations syndicales chrétiennes, et, enfin, d'une commission d'études constituée au sein de la Confédération des syndicats chrétiens; elle a été soumise également aux délibérations de l'Association des patrons et ingénieurs catholiques que préside le nouveau chef du gouvernement, M. Georges Theunis. Le dépôt d'une proposition de cette nature répond enfin aux vœux de la Commission syndicale de Belgique qui dirige toutes les organisations syndicales socialistes.

Cette proposition a pour objet d'accorder un statut légal aux syndicats, aux conventions collectives et aux commissions paritaires; elle ne crée pas, d'une pièce, l'ordre corporatif, elle introduit, dans notre économie, une « tranche » de corporatisme. A ce titre, elle constitue une expérience présentant un réel intérêt au-delà de nos frontières.

Un premier fait : nos syndicats ne sont pas reconnus légalement. Une loi sur les unions professionnelles, promulguée en 1898, imposait aux unions qui voulaient bénéficier de la personnalité juridique des conditions très strictes auxquelles les syndicats avaient refusé de se plier. L'organisation syndicale n'existe pas légalement; elle n'a pas le droit d'ester en justice, elle ne peut être jugée responsable pour des fautes commises par ceux qui la représentent. Situation d'autant plus paradoxale que, sur le terrain administratif, les syndicats ont été maintes fois associés à des initiatives officielles, ils sont consultés par le gouvernement et ils participent aux conférences internationales. La proposition de loi veut mettre fin à cette situation : les syndicats d'employeurs ou de salariés, dont l'objet est d'étudier, de promouvoir et de défendre les intérêts professionnels de leurs membres, jouiront de la personnalité civile s'ils réunissent les conditions déterminées dans la loi; ces conditions portent sur le nombre minimum de membres, les mentions à faire dans les

statuts, le dépôt des statuts et la publication au Journal Officiel du certificat de ce dépôt. La responsabilité du syndicat est limitée aux fautes imputables aux membres de son comité et à ses agents rétribués; la responsabilité des membres du comité se limite à l'exécution de leur mandat. On ne pourra ainsi rendre les membres d'un comité personnellement responsables d'une grève déclenchée par des membres du syndicat contre l'avis du comité.

Les *conventions collectives* passées entre un syndicat d'employeurs et un syndicat de salariés (ouvriers ou employés) portent habituellement sur les conditions du travail : elles fixent certaines clauses qui doivent obligatoirement figurer dans les contrats individuels de travail ou d'emploi. Ces conventions se sont multipliées depuis la guerre, à la satisfaction générale. Même les socialistes sont favorables à la négociation de semblables conventions, encore qu'elles marquent une orientation très nette vers une stabilisation des relations entre les patrons et les ouvriers. En acceptant de négocier avec un syndicat ouvrier, les patrons reconnaissent implicitement l'existence du syndicat et le droit pour les dirigeants syndicaux de parler au nom du personnel ouvrier : c'est là assurément un progrès important.

Dans l'état actuel de notre législation, ces conventions collectives n'existent pas légalement, il n'est pas possible d'en imposer le respect en s'adressant aux tribunaux. Les conventions collectives conformes aux dispositions de la proposition nouvelle auront force de loi; les syndicats s'engageront à ne rien faire qui soit contraire à l'exécution de la convention qu'ils auront signée; ils auront le droit d'agir devant les tribunaux pour obtenir l'observation de cette convention, et les tribunaux compétents pourront en imposer l'exécution et infliger des peines correctionnelles aux dirigeants du syndicat qui exciteront les membres à violer la convention. Les dispositions d'une convention seront applicables à tous les salariés d'un employeur partie à la convention et même aux salariés qui ne sont pas syndiqués. Les clauses des contrats individuels dérogatoires aux clauses

d'une convention collective seront réputées non écrites. Les conventions collectives ainsi conçues deviennent de véritables règlements professionnels.

Mais les dispositions les plus originales de ce projet se trouvent dans les chapitres relatifs aux commissions paritaires et à la commission nationale de la production.

Les *commissions paritaires*, qui réunissent sur un pied d'égalité, comme leur titre l'indique, les représentants des organisations d'employeurs et des organisations de salariés, contribuent à l'établissement de la paix professionnelle ; à leurs origines, elles délibéraient sur les questions de salaire, de durée du travail ; de plus en plus, on les voit s'intéresser aux intérêts généraux et communs de la profession. Un exemple est, à cet égard, très suggestif, il se rapporte à une industrie très développée dans l'Entre-Sambre-et-Meuse : la commission paritaire constituée, cette année même, dans l'industrie belge de la saboterie examine les possibilités de réduire les tarifs des transports et les tarifs douaniers qui entravent l'industrie. Patrons et ouvriers représentés dans cette commission chargent une délégation également paritaire de faire des démarches communes auprès des départements ministériels intéressés. Faits semblables dans d'autres industries plus importantes.

Les membres patronaux qui siègent dans une commission paritaire peuvent se renseigner utilement sur l'esprit qui anime les délégués ouvriers et les besoins de la classe ouvrière ; les ouvriers se rendent mieux compte des difficultés que rencontrent les industriels. L'action de la commission s'exerce encore dans le sens de la conciliation : de nombreux conflits ont été écartés ou écourtés à l'intervention des commissions paritaires.

Il y a donc un très grand intérêt à constituer des commissions paritaires dans toutes les industries, à leur donner un statut uniforme, à mieux préciser leurs attributions. D'institutions réunies occasionnellement, elles doivent devenir des institutions permanentes. C'est à quoi tend la proposition que nous examinons ici. Elle prescrit la création par le gou-

vernement d'une commission paritaire nationale pour chaque branche industrielle ou commerciale. Cette commission sera divisée en deux collèges : le collège des employeurs et celui des salariés; le collège des salariés se subdivisera en deux sections : la section des employés et celle des ouvriers. Les syndicats les plus représentatifs auront le droit de présenter des candidats aux fonctions de commissaires : c'est là un nouveau privilège qui leur sera attribué; mais la nomination se fera par le roi sur proposition du ministre de l'industrie et du travail. Chaque commission sera dirigée par un bureau composé de magistrats ou de fonctionnaires, appelés à faire respecter une bonne justice et à faire prévaloir l'intérêt général que pourraient menacer certains égoïsmes corporatifs. Les commissions paritaires auront une quadruple mission : d'information, d'étude, de conciliation et de réglementation. Elles devront examiner la situation des branches industrielles ou commerciales de leur ressort, s'attacher à prévenir les conflits entre employeurs et salariés ou à les concilier, mais sans avoir le droit de les juger : cette dernière mission incombe aux tribunaux compétents, et, en particulier aux conseils de prud'hommes qui constituent une ébauche de magistrature du travail. Les commissions devront être consultées par les pouvoirs publics — gouvernement, provinces et communes — dans toutes les mesures pouvant avoir une répercussion importante sur la prospérité d'une branche industrielle ou commerciale. Elles pourront, enfin, décider l'extension d'une convention à une ou plusieurs régions ou à toutes les entreprises d'une branche industrielle ou commerciale; elles pourront même, à condition de réunir une majorité particulière, établir des règlements professionnels applicables à toutes les entreprises d'une branche ou d'une profession organisée.

Comme le dit l'exposé des motifs qui précède cette proposition,

c'est ce pouvoir réglementaire qui constituera aux mains des commissions professionnelles paritaires l'instrument le plus efficace d'apaisement social. Élaborées par des hommes investis de la confiance

des syndicats, fruits de la collaboration intime des employeurs et des salariés, les conventions collectives seront l'expression de l'expérience au service de la volonté d'améliorer l'organisation économique et en particulier les conditions de travail.

Ces règlements professionnels doivent être soumis à l'approbation du pouvoir central, qui pourra examiner si le bien commun de la nation n'est pas lésé par la décision adoptée par une commission.

Pour couronner cet ensemble d'institutions professionnelles, le projet crée une *commission nationale de la production* appelée à faciliter la bonne organisation de la production. Cette commission se voit attribuer également des pouvoirs d'information, de conciliation et de réglementation : elle doit donner son avis sur les affaires soumises à son examen par les pouvoirs publics et aider le gouvernement à adapter la législation économique et sociale aux besoins de l'industrie et du commerce; elle doit prévenir ou concilier les conflits qui pourraient surgir entre des professions organisées; elle doit examiner la situation de l'industrie et du commerce et soumettre aux autorités publiques et aux organisations syndicales les résolutions qu'elle estime opportunes. Enfin, elle doit examiner et approuver ou modifier, s'il y a lieu, les conventions collectives qui doivent lui être soumises.

Mais sa mission essentielle est une mission de coordination : la commission nationale devra coordonner les décisions des différentes professions, et s'occuper des intérêts communs à toutes les professions, tels que les questions fiscales ou douanières.

*
* *

Les auteurs de la proposition ont voulu procéder avec prudence et se limiter strictement au domaine économique. On ne modifie en rien la forme de l'État et les attributions des pouvoirs publics. Mais on crée aux côtés des institutions politiques des institutions économiques chargées de les aider

de leurs suggestions et de leurs conseils; l'État pourra, sans inconvénient, se décharger sur ces institutions nouvelles de certaines de ses attributions; l'adaptation de la législation sociale aux nécessités de temps et de lieux se fera plus judicieusement et plus rapidement par les commissions paritaires et la commission nationale de la production que par les départements ministériels. Le gouvernement disposera des pouvoirs de contrôle et d'annulation qui lui permettront de aire respecter l'intérêt général.

Les catholiques sociaux sont résolument hostiles à toute centralisation excessive; ils préfèrent voir confier à l'initiative privée et aux organismes appropriés le soin de défendre les intérêts particuliers de certaines catégories de citoyens.

On voit également dans la proposition belge une application d'une formule chère aux catholiques sociaux : « Le syndicat libre dans la profession organisée. » La liberté syndicale a été trop chèrement conquise pour être sacrifiée de gaieté de cœur; le syndicat obligatoire et unique, imposé ailleurs, ne convient pas à nos pays : on admet donc l'existence de syndicats de différentes tendances, mais seuls pourront prétendre participer à la gestion des intérêts communs de la profession les syndicats patronaux ou ouvriers qui accepteront de collaborer au fonctionnement régulier des institutions professionnelles. Les syndicats communistes n'ont pas de place dans cet édifice professionnel.

La proposition belge relative au statut légal des syndicats, des conventions collectives et des commissions paritaires constitue une étape très importante vers l'organisation des professions. Dans les circonstances actuelles, en face du désarroi des esprits et de l'impuissance des formules traditionnelles, le dépôt de cette proposition est un geste positif, la manifestation d'une volonté constructive.

MARCEL LALOIRE.

Années décisives

Le dernier livre d'Oswalt Spengler, *Années décisives* (1), qu'on vient de traduire en français, fait suite en quelque sorte au déjà célèbre ouvrage du même auteur, le *Déclin de l'Occident*. Il lui fait suite en ce sens qu'il répond à maintes questions que Spengler avait posées dans son ouvrage précédent, et particulièrement à celle qui a trait à l'avenir de l'Europe et de la race blanche.

Rappelons ici, brièvement, la thèse générale du *Déclin de l'Occident*. L'histoire de l'humanité n'est point une chose uniforme, abstraite et homogène, possédant une chronologie continue, mais une succession discontinue de civilisations hétérogènes, closes et distinctes. Chacune de ces civilisations traverse d'abord une phase ascendante de dynamisme génétique où prédominent les activités intuitives et créatrices, puis s'achemine vers son déclin qui, généralement, se manifeste par l'expansion dans l'espace, par la prédominance de l'organisation matérielle, de la technique, de la science, bref par le triomphe du rationalisme. L'Occident se trouve actuellement dans cette période de débilité et de déclin, dont les caractéristiques sont la mécanisation de la vie, le développement de l'urbanisme et de l'industrialisme qui déracinent l'homme et abolissent ses attaches cosmiques et vitales, pour les remplacer par la domination de la pierre, de la machine, et surtout par la domination de l'argent.

L'argent, cette valeur qui dénature le plus foncièrement l'être humain, la machine qui le rend esclave de la matière et la ville qui l'éloigne de la vie « cosmique » et de ses réa-

(1) Oswalt Spengler, *Années décisives*. 1re partie : *L'Allemagne et le développement historique du monde*, traduit de l'allemand par Raïa Madekel, « Mercure de France », 1934.

lités sensibles et concrètes, représentent les principales assises de ce qu'on nomme aujourd'hui « civilisation ». Mais cette civilisation est la victoire du nombre sur la qualité, la ruine de toutes les hiérarchies et de toutes les disciplines autoritaires, la décomposition de l'État par les idées libérales et démocratiques et, enfin, le triomphe de l'économique sur la politique.

L'économique a érigé en principe que le travail n'est qu'une marchandise comme tout le reste, et que, par conséquent, l'ouvrier a tout intérêt à faire payer cette marchandise au prix le plus élevé. Mais après que le prolétaire européen et américain eut abouti, à force de grèves et de pressions sur l'industrie, à recevoir des salaires très élevés, il se produisit ce que nous appelons la crise, c'est-à-dire un décalage entre le prix de vente des produits manufacturés et la capacité d'achat du consommateur. Il y eut donc stagnation dans les affaires sur les marchés intérieurs et chômage.

Cependant, pour satisfaire les consommateurs dont la capacité d'achat, quoique réduite, existe tout de même, des gens avisés inondèrent les marchés occidentaux de produits et d'objets manufacturés d'Orient à bon marché. Ce bon marché était la conséquence des salaires infimes qui étaient imposés aux travailleurs jaunes et noirs. Cette concurrence des produits orientaux sur les marchés de l'Europe porte et portera toujours davantage préjudice à la main-d'œuvre blanche. Il faut donc prévoir l'extension du chômage et des révoltes des masses affamées, car aucun État ne pourra bientôt subvenir aux besoins de tous ces sans-travail. Mais après que l'économie européenne aura été ruinée par l'exigence des travailleurs blancs et par la concurrence de l'Orient dont l'industrie aura drainé hors d'Europe toute l'activité et tout l'essor économique, alors sonnera l'heure non plus des révoltes intérieures et de la lutte des classes, mais des haines de races qui engendreront la guerre entre l'Occident et l'Orient, guerre qui sera fatale à l'Europe, car elle ne pourra, dans sa situation présente, opposer aucune résistance sérieuse à cette nouvelle ruée des Barbares.

Il est donc temps que les races blanches réfléchissent à ce qui les attend dans un avenir très proche. Mais qui parmi les États, les nations, les peuples occidentaux, prendra l'initiative d'un redressement moral, d'un retour à ce qui avait fait jadis la supériorité de l'Europe : ses énergies entreprenantes, ses disciplines guerrières et ses volontés de commandement?

A cette question, Spengler répond : Ni la France, ni l'Angleterre, ni l'Italie, et, évidemment, pas la Russie. La France est peuplée de gens qui ne veulent rien d'autre qu'une existence tranquille, qui sont las et stériles ; ils ne veulent plus rien entendre de la haute politique, de l'ambition économique, de la lutte pour une grande œuvre. L'Empire anglais n'a plus son centre de gravité en Europe ; quant à la Russie, elle est moralement reconquise par l'Asie. Reste l'Allemagne. C'est donc à elle de prendre la tête du mouvement de la régénération de l'Occident, de son retour à la tradition plus que millénaire de l'Europe.

Ce rôle de chef de file, de champion de la race blanche, l'Allemagne doit l'assumer non seulement à cause de sa situation géographique — aux confins de l'Asie qui est aujourd'hui la partie du monde la plus importante au point de vue politique — mais encore parce que les Allemands sont assez jeunes pour se sentir profondément touchés par les problèmes du devenir mondial, pour les formuler et les trancher.

Mais entendons-nous. Ce n'est nullement des Allemands qui s'étaient contentés de « l'ignoble révolution de 1918 » que veut parler Spengler, mais de ceux, jeunes et forts, qui se sont levés en 1933 « parce qu'ils voulaient et pouvaient avoir un avenir ».

Cependant, et Spengler le reconnaît dans sa préface aux *Années décisives*, la révolution nationale de 1933 eut lieu dans une Allemagne politiquement impuissante, au milieu d'une situation très difficile. Au surplus la victoire de mars était trop facile pour faire ouvrir les yeux des vainqueurs sur l'existence de graves dangers. C'est pourquoi Spengler écrit :

« Personne ne peut prévoir les formes, les situations et les personnalités auxquelles ce dernier coup d'État nous conduit, ni la réaction qu'il aura comme suite à l'étranger. Toute révolution ne fait qu'aggraver la situation politique d'un pays, et il faudrait des hommes d'État de l'envergure de Bismarck, ne serait-ce que pour cette raison. Peut-être sommes-nous tout près d'une seconde grande guerre, dont on ignore la répartition des puissances, et dont les fins et les moyens — politiques, économiques, révolutionnaires — sont imprévisibles. Nous n'avons pas le temps de nous consacrer exclusivement aux affaires intérieures. Nous devons être « en bonne forme » pour tout événement imaginable. L'Allemagne n'est pas une île. Si nous ne considérons pas nos rapports avec le monde entier comme le problème le plus important, le destin — et quel destin ! — passera à côté de nous sans pitié. »

Cette critique mordante quoique indirecte et impersonnelle du régime national-socialiste (« J'éprouve de la tristesse à voir qu'on le fête tous les jours avec tant de bruit », remarque Spengler) montre qu'il est loin d'être à la dévotion d'Hitler et de la camarilla qui l'entoure. Aristocrate et conservateur, Spengler n'est nullement pour le règne du nombre, peu importe le nom dont ce nombre est affublé. Et les années décisives dans lesquelles nous entrons doivent montrer justement si nous sommes capables de rejeter le règne de ce nombre qui a amené l'Occident à son déclin ou si nous devons mourir sous ses décombres.

NICOLAS BRIAN-CHANINOV.

A TRAVERS LES REVUES

Crise européenne, drame mondial...

« Il y a manifestement une crise de l'Europe... » M. SIEGFRIED le constate dans la **Revue de Paris** (décembre 1934) : *La Crise de l'Europe dans le monde.*

Des trois éléments qui concourent à la crise actuelle le troisième est le plus grave et nous rend presque incapables d'agir. La liquidation d'une guerre n'est pas un fait totalement nouveau. La dépression des prix est une circonstance qui vous frappe périodiquement.

Mais il est une troisième crise propre à l'Europe cette fois, qui provient d'un déplacement du centre de gravité économique mondial. Amorcée dès le début du XXe siècle, mais accélérée et aggravée par la guerre, elle menace de priver définitivement le vieux monde de son ancien monopole industriel. Ici pas de périodicité ni d'expérience antérieure pour nous guider : nous nous sentons neufs et quelquefois désemparés...

Depuis la Renaissance l'Europe s'était imposée aux autres continents. Le XIXe siècle a connu un système européen complet, comportant un régime économique mondial, dirigé par l'Europe : sous des apparences de diversité, les différents peuples de notre continent avaient — plus qu'ils ne s'en doutaient — une politique commune : politique des matières premières, politique des débouchés, politique des communications. Pendant plusieurs siècles cette attitude a causé notre richesse. Mais

Sur l'hypothèse, après tout gratuite, que le système dont s'enri-

chissait l'Europe durerait, celle-ci avait fini par se donner une superstructure industrielle excessive, à laquelle répondait une population devenue peut-être trop nombreuse. L'équilibre subsistait, mais de plus en plus délicat, c'est-à-dire de plus en plus précaire. Pour que son maintien fût assuré, il aurait fallu que le monde voulût bien accepter, une fois pour toutes, cette division du travail, strictement complémentaire, que nous décrivions plus haut et qui faisait de nous l'usine spécialisée de la planète. Qu'arriverait-il si, refusant de s'incliner devant cette hiérarchie, les pays extra-européens prétendaient un jour disposer eux-mêmes de leurs ressources naturelles en procédant sur place à leur transfiguration? L'événement s'est produit, et c'est la crise de l'Europe.

Or une civilisation ne prend pas fin sans secouer le monde et l'homme tout entier... Ainsi les philosophes, laissant les préoccupations purement spéculatives, ne semblent-ils soucieux, maintenant, que de mettre tout le fruit de leurs expériences et de leurs recherches au service de l'ordre qui se cherche... Dans la **Revue Universelle** du 1er juillet (*Le Dialogue recommencé*), M. Daniel Halévy, prolongeant les dialogues de Renan, regarde ce qui fut réalisé de leurs prévisions. Laissant la critique des doctrines purement scientifique, arrêtons-nous davantage à la nouvelle façon dont nous devons concevoir le gouvernement du monde par les sages; car à ce sujet aussi... il a fallu changer d'avis...

Ainsi vous annonçais-je, dit Théoctiste à ses compagnons, comme l'achèvement logique de l'histoire des hommes, l'avènement d'une aristocratie intellectuelle. Je me trompais, les mots mêmes que j'employais jurent d'être accouplés. J'avais mal compris l'histoire, mal analysé les forces. Il n'y a pas d'aristocratie intellectuelle. Il y a des élites, et c'est tout autre chose, des élites intellectuelles capables de produire des biens qui peuvent être très grands et de les proposer aux hommes. De les proposer, non de les imposer. Aristocratie et élite sont des notions distinctes. Les aristocraties sont des corps doués de vertu, de prestige, voués pour s'imposer, conduire. Élites, sans doute, en un sens; mais non pas intellectuelles, et essentiellement orientées vers l'action. Un grand prince, Marc-Aurèle, qui toucha par l'éminence de l'esprit aux zones de la sainteté, a reçu l'humanité entre ses mains. Il n'a pas su la tenir, il n'a pas même

su lui parler. Les hommes ont ri du mari trompé, du père faible, ils n'ont pas connu le sage qu'après dix-huit siècles nous admirons encore. Ce qui est sorti des abîmes moraux au-dessus desquels Marc-Aurèle avait régné en vain, ce qui s'est élevé au-dessus de ces abîmes, c'est le Dieu crucifié, la milice des anges, une nourriture qu'il avait méconnue, qu'il aurait méprisée s'il l'avait connue.

Nous pensons, pour notre part, que ce Dieu crucifié, de même qu'aux temps où l'apôtre Paul écrivait aux Romains, est seul capable de sauver notre monde, en donnant à chaque âme l'amour qu'elle appelle et qui seul unit et qui satisfait. M. Maurice Blondel nous le rappelle dans un chapitre du tome II de son ouvrage *la Pensée* (**Politique**, décembre 1934 : *La compénétration de la Vie Personnelle et de la Vie Sociale*). Comment la pensée, mère et fille tout à la fois de la société, parviendra-t-elle à unifier les personnes dans des liens étroits, tout en respectant et même en créant l'originalité propre à chacune d'elles? Comment pourra-t-elle fixer l'ordre raisonnable du monde, sans arrêter le dynamisme nécessaire à toute vie? Devra-t-elle limiter son ambition? M. Blondel ne le pense pas, car

le devoir de la pensée est ici de rester plus intrépidement fidèle à son intransigeance, et de montrer que la force dont elle procède l'emporte au-delà de tout ordre immanent au monde, lui fait sans doute un devoir d'améliorer sans cesse et sans découragement les conditions de l'existence même matérielle de l'humanité, mais suspend cet effort et réserve son attachement à ces biens qu'augmente en chacun la distribution qui en est faite à tous.

Pour parvenir à ces biens suprêmes, la pensée devra se dépasser elle-même, car ce n'est que par la charité que nous atteignons ici-bas la Bonté qui est à tous et comble totalement chacun. La tâche de la civilisation terrestre est de permettre cet achèvement :

Il est certain qu'un ordre rationnel doit servir de tremplin mobile à la civilisation qui met la personne humaine à l'école de la continuité, de l'histoire, de la vie universelle ; et c'est un bien de communier ainsi par une pensée toujours élargie et enrichie à l'immense société de tous les êtres présents, passés, futurs, et à l'unanimité de la science qui travaille à unir supra-personnellement toutes les intelligences. Mais il est certain aussi que, dans et par la

pensée sociale, nous avons à recueillir et à faire fructifier un enseignement complémentaire et original. Précisément parce que rien ne boucle et ne bouclera jamais, dans ce mouvement incessant de la vie collective et en raison des déficiences toujours renaissantes ou des défaillances fautives, la justice métaphysique a constamment besoin d'accompagner son effort indéfini d'un apport qui n'est plus seulement intellectuel, mais qui, pour l'être et le rester, doit renverser la maxime de Leibniz ramenant la charité à la pure équité du sage.

C'est en effet la charité du Christ, d'un tout autre ordre que nos vertus humaines, qui nous donnera la force d'échapper au désordre universel en établissant l'ordre vraiment catholique, et l'œuvre se réalisera par d'admirables échanges entre les sociétés de la terre et les personnes humaines. C'est dans une société, l'Église, que chacun puisera sa sanctification personnelle. Riche alors de l'enseignement de la foi, et de l'amour même de Dieu, nous en ferons bénéficier les sociétés qui nous entourent. Ici nous rejoignons le double travail dont parle *Christianus*, cette double tâche qu'il est si important de distinguer : l'une proprement temporelle et politique, l'autre qui réalise dans les sociétés terrestres des fins surnaturelles : l'Action catholique.

Par une juste revanche ces deux sociétés où l'homme naîtra et s'épanouira rendront au centuple à celui-ci ce que, de son côté, il leur aura donné.

Memento des Revues

La Revue universelle, 1er janvier. — M. Jacques Bainville poursuit l'histoire de la Troisième République : il en est à *La Révolution dreyfusienne*.

Doucement obstiné, Jules Méline répétait : « Il n'y a pas d'affaire Dreyfus. » Il y en eut deux, l'une judiciaire et l'autre politique, l'une dans les prétoires, l'autre dans l'opinion. Il y en eut une encore, la plus grande, dans les idées et dans les esprits, et celle-là ébranla le ciel et la terre parce qu'elle faisait de Dreyfus « un

symbole ». Sur ce double passage du temporel et du spirituel et du spirituel au temporel, Barrès et Péguy sont d'accord, comme ils le sont pour trouver que Méline, attentif au cours des denrées, n'y comprenait rien.

Bulletin de l'Union pour la Vérité, décembre 1934 : *Le Corporatisme en doctrine et en fait*, entretien du 10 novembre 1934 à la suite d'un exposé de M. Gaëtan Pirou.

La vogue du corporatisme tient justement à la crise que connaissent de nos jours l'individualisme ou l'étatisme. — Le corporatisme intégral est irréalisable; il se traduirait par une anarchie collective. Ce qui est réalisable, continue M. Pirou, c'est un corporatisme limité, placé dans une ambiance de nationalisme et de dictature.

M. Boissard pense au contraire qu'un État même démocratique peut jouer le rôle d'arbitre et limiter les égoïsmes des corporations. Mais il est intéressant de noter, en ces jours où le gouvernement semble s'orienter vers une solution corporatiste, l'hostilité marquée par *l'Union pour la Vérité* à l'encontre de cette conception économique.

Études, 5 janvier. — Henri Caye : *Le Mouvement familial actuel.*

Parmi les causes de l'angoisse qui étreint actuellement les âmes les plus fermes, l'assaut mené universellement contre la famille n'est-il pas un des plus graves?... Mais la famille catholique n'est pas seule visée. Pourquoi prétendrait-elle se défendre seule, en écartant ou ignorant les alliés que le péril commun lui assure? Tactique indispensable : les catholiques doivent tendre la main et former le front commun familial.

La Documentation catholique (29 décembre 1934) publie le texte du Concordat entre le Saint-Siège et la République autrichienne.

La Vie Socialiste (12 janvier 1935) publie les rapports de MM. Renaudel, Déat, Bonnier et Hauck, en vue du prochain congrès des néo-socialistes qui aura lieu les 26 et 27 janvier. Dans son rapport, fort amusant, M. Renaudel nous avertit que les idées « ordre, autorité, nation » ont déjà rejoint les vieilles lunes... M. Déat, de son côté, publie la correspondance échangée avec M. Marquet.

Cahiers du bolchevisme, 15 décembre. — *** : CHIROV : *La vie d'un révolutionnaire prolétarien.* — PIERRE SEMARD : *Vers la Fédération unique des cheminots.*

Écho de l'U. S. I. C. (Union Sociale d'Ingénieurs Catholiques). — WERQUIN : *Les déficiences dans la formation de l'ingénieur.*

L'Europe Nouvelle, 12 janvier. — A. FABRE-LUCE : *Mouvement à la Banque de France.* — JACQUES RUEFF : *La crise du capitalisme.*

LES LETTRES

O. LEROY. *La pieuse fin de John Keats, poète païen.*

« Je n'avais plus d'espoir de prolonger sa vie, mais la douceur chrétienne qui commençait à pacifier ses derniers moments m'apportait une consolation que je ne puis exprimer. » (W. Sharp, *The Life and Letters of Joseph Severn.*)

A. PIERHAL. *L'anti-Machiavel ou Pour une politique de l'honnête homme.*

Pourquoi donc introduire cet essai brillant parmi les œuvres littéraires? Est-ce parce qu'il plaide pour la moralité de la politique? — Non certes, mais pour que son apparence paradoxale n'émeuve point les « politiques » de profession.

J. MALÈGUE. *Différence des jours de l'an.*

J. MALÈGUE. *Les prix littéraires.*

Le prix Goncourt et le prix Femina.

HENRI POURRAT. *Sans espérance.*

Année des vaincus d'André Chamson.
Destinées sentimentales de Jacques Chardonne.
Duo de Colette.

JACQUES MADAULE. *Henriette Charasson.*

H. P. *Quelques livres.*

A travers les revues :

Questions de poésie — Journal d'un homme de quarante ans.

La pieuse fin de John Keats, poète païen

Dans la nuit du 3 février 1820, le « mal de gorge » qui revient si souvent dans les lettres de Keats, le mal qui avait emporté sa mère et son frère Thomas, aggravé par les fatigues d'un rude voyage en Écosse, par le travail, une vie mal réglée et, enfin, par son amour tumultueux pour Fanny Brawne, révéla sa vraie nature. Brown a conté la scène :

« Le jeudi, à 11 heures, il entra chez moi dans un état de surexcitation qui ressemblait à de l'ivresse. Mais à cela, chez lui, je n'y pouvais croire. C'était d'autant plus effrayant. Je lui demandai brusquement : « Qu'est-ce qu'il y a ? Avez-vous la fièvre ? — Oui, répondit-il, je suis brûlant. »

Brown lui dit de se coucher. A peine au lit, Keats fut secoué d'une toux sèche. « Apportez-moi une bougie, dit-il à Brown, qui l'avait suivi dans sa chambre, que je voie ce sang. » Il regarda avec attention la tache qui était sur le drap et, avec une sérénité qui ne cessera de hanter Brown, tant, alors, elle le bouleversa, Keats prononça son verdict : « Je connais cette couleur-là. C'est du sang artériel. Cette goutte de sang est ma condamnation. Je mourrai. »

Keats ne s'était pas trompé : un an plus tard, il ago-

nise à Rome, dans un meublé, où son ami Severn, le peintre, le veille jour et nuit.

Le 10 décembre, des crachements de sang et une fièvre intense annoncent la fin. Il voudrait la hâter. Il a supplié Severn de lui rendre sa fiole de laudanum. Ce n'est ni peur ni révolte ; mais ce cœur généreux s'affole à l'idée que son agonie, si elle se prolonge, ne soit pour son ami une trop lourde épreuve.

Non, il n'est pas révolté ; ou ne l'est plus. La crise a été brève. Il est doux, il est calme. Paisiblement, il écoute Severn lui jouer des sonates de Haydn ou lui lire des passages de *La sainte Mort* de Jeremy Taylor. La guérison, il n'y pense plus, ne la désire plus ; il aspire au repos, et la gloire même — cette dernière faiblesse des grands esprits, comme dit un maître qu'il a aimé, admiré puis dépassé — déjà il la voyait comme une toute petite chose. Il devenait plus grand que la gloire :

Je sens les fleurs pousser sur moi...

Ripeness is all, a dit son vrai maître. Le fruit mûr doit tomber. Keats n'avait plus de raison de ne pas mourir.

Le 23 février, vers 4 heures, il s'écria :

« Severn, soulevez-moi, je meurs. N'ayez pas peur. Je mourrai facilement. Soyez courageux et remerciez Dieu que la fin soit venue. »

Trois jours après, « éveillé du rêve de la vie », on le couchait dans le cimetière de Rome où bientôt le rejoindra l'auteur d'*Adonaïs* et, plus tard, le bon, le très fidèle Severn.

***

Comment expliquer cette mort résignée? Je ne veux pas dire : cette résignation à la mort : il y était préparé

depuis longtemps; il y avait souvent pensé et l'avait « appelée de doux noms » :

Called him soft names in many a mused rhyme.
To take into the air my quiet breath.

Il avait souhaité d'être

Upon the midnight with no pain.

Aux derniers jours, il avait voulu la hâter...

Je veux dire : cette mort résignée, cet abandon chrétien en un esprit révolté et païen.

Deux raisons s'offrent à l'esprit en se combinant : Keats était affaibli, épuisé. Ce n'est pas le vrai Keats qui agonise *Piazza di Spagna*, en écoutant l'homélie du *Holy Dying*, c'est une ombre de Keats, le Keats posthume embarqué sur la *Maria Crowther*, un fantôme, pas même un reflet, du Keats de chair, de sang et d'ardeur. Et quelle résistance ferait ce Keats exsangue à l'apostolat de Severn garde-malade et chrétien vigilant?

C'est assez clair : Severn l'a conjuré pour l'amour de lui de tolérer l'édifiante lecture, et qui ne sait que Keats, intraitable devant l'adversaire, ne peut rien refuser à l'amitié.

C'est bien ainsi, vraiment, que la logique referait l'histoire. Mais l'histoire n'est pas toujours amie de la logique, et les vrais historiens préféreront toujours le plus mince document à des déductions bien conduites.

Au reste, ici, il n'est pas nécessaire de déduire. Le document est là et de première main : un article de Severn lui-même (1) :

Voyant que j'étais inébranlable dans mon dessein de rester auprès de lui, il [Keats] se calma et dit tranquillement qu'il était sûr que

(1) *The Vicissitudes of Keats's Fame*, Atlantic Monthly, 1863.

ma patience venait de ma foi chrétienne; qu'il était maintenant convaincu qu'un homme ne pouvait bien mourir sans le secours de la religion. « Mon cher Severn, dit-il, je suis certain que si vous pouviez vous procurer les œuvres de Jeremy Taylor et me les lire, je pourrais vraiment devenir chrétien et quitter ce monde en paix. » Je lui lus quelques passages et priai avec lui, et je voyais bien à la pression de sa chère main que son âme revivait... Toutes les paroles qu'il prononça étaient imprégnées du pur esprit chrétien.

Une lettre de Severn à Brown contient des détails nouveaux. On y apprend que c'est le Docteur Clark qui avait procuré le livre de Jeremy Taylor, et Severn précise qu'il en faisait la lecture à Keats le soir et le matin et que le malade en tirait grand réconfort :

Quand il devenait nerveux, ou quand il me le demandait, je priais avec lui et cela le changeait tellement, une telle paix le gagnait que ma tâche en était fort allégée. Je n'avais plus d'espoir de prolonger sa vie, mais la douceur chrétienne qui commençait à pacifier ses derniers moments m'apportait une consolation que je ne puis exprimer (1).

Ainsi, la vérité est simple : Keats veut mourir en chrétien parce qu'il lui est révélé, au milieu de sa révolte et de ses souffrances, que le christianisme est vrai. Mais il n'a pas cru cela par « raisonnement consécutif », comme il disait ; il a cru à la vérité intérieure du christianisme en voyant vivre et agir un chrétien : Severn. C'est l'éternelle histoire : on enseigne la doctrine qu'on vit, non la doctrine qu'on parle. Severn a converti John Keats à la manière des saints, en lui montrant dans sa personne l'image du chrétien, en étant patient et fraternel. Alors, Keats, qui ne connaissait du christianisme qu'une grimace et qui n'en était séparé que par un anticléricalisme d'emprunt, une chose assez banale et superficielle, tirée de

(1) W. Sharp, *The Life and Letters of Joseph Severn*, London, 1892, pp. 90-91.

Leigh Hunt et de l'*Examiner*, bien trop mesquine pour sa grande âme, a voulu, dans sa droiture et sa simplicité, croire ce que croyait son ami Severn. Il s'est converti comme ces lépreux des îles Molokaï qui veulent mourir dans la croyance de ceux qui viennent partager leur misère, leurs ulcères et leur mort.

Oui, mais il y a l'affaiblissement de l'esprit, résultat de l'extrême dépression physique du malade. Conversion volontaire, soit ! mais conversion *in extremis*, quand tout ce qui a fait pour Keats (le vrai) la beauté et la joie de vivre ne parvient plus à ses sens que voilé, amorti, exténué.

Cela est tentant. C'est-à-dire que cela doit tenter celui qui ne connaît que le Keats simplifié des manuels et des anthologies :

O for a draught of vintage, that hath been
Cool'd a long age in the deep-delved earth.
Tasting of Flora and the country green.
Dance and Provençal song and sun-burnt mirth!

Mais pour qui s'est attardé aux lettres intimes, pour qui a pris la peine d'y noter tant de pages où ce pseudo-prêtre de l'art pour l'art s'acharne à déchiffrer le monde, à résoudre le problème du mal, sans jamais perdre confiance dans la finalité morale de la vie, la mort de John Keats cesse d'être une énigme ou une anomalie : elle est l'aboutissement prévu d'une quête opiniâtre du divin.

Pour répondre à la première question : Keats est-il resté libre? nous avions une pièce, le témoignage de

Severn. Pour répondre à la deuxième : l'esprit de Keats était-il altéré? nous avons encore mieux : une liasse de lettres où les preuves abondent que le voluptueux qui, certes, vit en lui et inspire une partie de son œuvre est très loin d'être tout lui-même, qu'il n'accapara jamais sa personne morale, car jamais il n'a cessé d'être tourmenté par la métaphysique, jamais il n'a renoncé à alléger le « fardeau de mystère » (*burden of mystery*) qui lui pesait lourdement sur l'esprit.

Keats n'a pas montré de tendresse pour le christianisme, il a été dur et injuste pour son dogme, ses rites, ses ministres. Il a été ce qu'on appellerait un *anticlérical*, et même il l'a été de la manière la plus épaisse et populaire. Il avait en horreur les pasteurs, les *parsons*, qui sont, affirme-t-il, des gens odieux, « agneaux dans un salon, lions dans la sacristie ». Ils ont l'air stupide et dur à un point qu'on dirait diabolique. Avec les croyants ils font les hypocrites et sont lâches avec les incrédules. Quelque part, il les traite de blaireaux noirs à tricorne (*the black badger with a tri-cornered hat*) et prévoit le temps où on ne croira pas plus à leur existence passée qu'on ne croit aujourd'hui au phénix...

Keats a été plus loin : il a eu des mouvements de haine pour une religion qui lui semblait enténébrer l'âme et l'esprit de ses fidèles. En décembre 1816, il composa un sonnet qu'il dit inspiré pas son « dégoût de la superstition populaire » :

Les cloches retentissent mélancoliquement
Pour appeler le peuple à de nouvelles prières,
A de nouvelles tristesses, à de nouveaux soucis plus lugubres;
Pour écouter de nouveau le bruit horrible du sermon.
Vraiment l'esprit de l'homme est enchaîné
Par quelque sombre sortilège, pour que chacun s'arrache
Aux soins de son foyer et aux chansons lydiennes
Et aux nobles paroles de ceux que la gloire couronna.

Encore. Elles sonnent ; sans répit elles sonnent, et je sens que je fris-
D'un frisson froid comme la tombe, si je ne savais [sonnerais
Qu'elles agonisent comme une lampe qui n'a plus d'huile,
Que c'est leur soupir, leur gémissement, avant de sombrer
Dans l'oubli... Que pousseront des fleurs nouvelles
Et maintes gloires immortelles.

Le préjugé est assez fort pour aveugler en lui le poète. Il est pénible, après sa visite à Icolmkill, toute pleine des souvenirs de saint Colomba, de lire, sous la plume de l'auteur d'*Endymion*, des réflexions qu'aurait signées le pharmacien d'Yonville :

Tout cela date du VIe siècle, dit-il des ruines de l'île écossaise [la cathédrale, les collèges, les monastères et les tombeaux des rois d'Écosse, d'Irlande et de Norvège qui voulurent reposer à l'abri des prières des moines d'Iona], du temps où régnait la superstition d'un prétendu saint et évêque qui débarqua d'Irlande et choisit le lieu pour sa beauté.

Sans doute ; mais il y a l'aimable contradiction de ses gestes... Ce vilipendeur de *parsons* a eu parmi ses meilleurs amis le *parson* Benjamin Bailey. En 1817, il va passer l'été avec lui, à Oxford. On canote sur l'Isis, on discute religion, et Bailey nous a dit avec quelle *douceur*, quelle *patience*, quel *respect* (ce sont ses mots) son libre-penseur d'ami l'écoutait défendre ses croyances.

Il y a aussi Haydon, le peintre, d'une piété exaltée, celui-là, et très démonstrative, qui voyait partout dans sa vie l'action de la Providence et qui ne doutait pas d'une intervention particulière de Dieu en sa faveur, quand il lui venait une bonne idée en peignant un tableau, ou qu'il trouvait de l'argent pour payer ses dettes.

Enfin, on connaît sa tendre amitié pour Severn, le soutien de ses derniers jours.

Il y a plus. L'auteur du sonnet « *The Church Bells*

Toll a Melancholy Round » a pu nourrir des sentiments de révolte contre une religion qu'il croyait sombre et froide ; il n'avait pas de haine pour tout sentiment religieux.

On l'a dit « grec ». Si l'on veut dire par là optimiste et anacréontique, quel contresens ! Le « *Keats was a Greek* » de Shelley n'a de sens que si l'on restitue à la notion de grec tout ce qu'il plaît à un hellénisme de bazar d'en omettre : Pythagore, Éleusis, et la tristesse de Mimnerme (« Le mieux pour l'homme est de ne jamais naître ou de bientôt mourir »).

La souffrance — pas seulement l'humaine souffrance, mais la souffrance universelle — le bouleversait. Un jour, au bord de la mer, il n'a pu jouir de la mouvante immensité parce qu'il a vu dessous la lutte implacable que se livrent les créatures de l'eau, comme celles de la terre et des airs :

Les rocs étaient dans le silence, la vaste mer tissait
Une frange tranquille d'écume argentée
Le long de la grève de sable brun. Cela me plaisait.
J'aurais dû être heureux ; mais je voyais
Trop bien au fond des eaux, où chaque être
A un autre plus fort sert de proie ;
Mais je voyais trop clair et trop profond
Le carnage éternel, féroce.
Et alors mon bonheur s'est enfui loin de moi.
J'en suis encore bouleversé et, bien qu'aujourd'hui
J'aie cueilli des feuilles printanières et des fleurs aux couleurs [brillantes,
Des pervenches, du fraisier sauvage,
J'ai toujours sous les yeux le carnage féroce,
Le requin acharné sur sa proie, le faucon, la serre menaçante.
Le tendre rouge-gorge, tel un tigre ou un once,
Dévorant un vermisseau. Fuyez, fuyez, pensées horribles !

Il fait plus que sentir, s'émouvoir : il cherche, il pense, il veut trouver l'explication. Keats n'a pas accepté de

dogme, mais il en a besoin. Il s'en fait un. D'abord, il a cru — au moins, le plus souvent, dans les moments nécessaires — à l'immortalité : « Je ne doute guère d'une immortalité quelconque », écrivait-il après la mort de son frère Tom (18 décembre 1818), et en avril 1820, dans une lettre à Charles Armitage Brown, il a ce grand cri de confiance : « Il doit y avoir une autre vie. Non, nous ne pouvons avoir été créés pour tant de douleur ! »

Sa croyance à l'immortalité n'est pas une croyance vague : il imagine cette autre vie, en médite les circonstances. Cœur aimant, il se plaît à penser qu'un des bonheurs de l'au-delà sera la libre, l'instantanée communion des esprits :

> Il n'y aura pas d'espace, et le seul commerce entre esprits sera par l'intelligence. Alors, on s'entendra complètement les uns les autres, au lieu que, maintenant, nous ne nous comprenons que partiellement.

Sans doute il n'y a rien là de bien original. On ne veut pas prouver que Keats est un métaphysicien méconnu ; il s'agit simplement d'attirer l'attention sur une des préoccupations de son esprit trop négligée ou trop ignorée de ceux qui n'ont étudié Keats que dans ses poèmes.

Le problème de la souffrance abordé par la sensibilité, il va chercher à le résoudre par l'intelligence. Il va se fabriquer une théologie, laquelle, certainement, serait suspecte à la théologie, mais chrétienne, étonnamment, par son souci d'expliquer la souffrance, de s'en servir, d'en faire un élément indispensable de salut.

Au rebours d'un Thomas Hardy, *churchy* (comme il disait) ritualiste et sans foi, et qui expire en écoutant le blasphème harmonieux d'Omar Khayyam :

> *... Man's forgiveness give... and take,*

Keats, anticlérical, retrouve à sa manière le dogme de la rédemption, impénétrable au vieux romancier.

***

C'est en avril 1819. Il a cessé de croire au progrès social, à l'ascension collective de l'humanité. Il a dépassé le credo de l'*Examiner*. L'homme ne peut pas être heureux. La douleur lui est immanente. Le mal est installé sur terre. On ne peut le bannir : mais on peut le comprendre, l'aimer, peut-être. La lettre qu'il a écrite là-dessus est capitale pour l'intelligence de son esprit et vaut d'être citée largement (elle est adressée à son frère et à sa belle-sœur) :

Des esprits faux et superstitieux appellent ce monde une *vallée de larmes*, dont nous délivre une certaine intervention arbitraire de Dieu pour nous mener au ciel. Quelle conception mesquine ! Appelons plutôt ce monde « *la vallée où se font les âmes* » (*the valley of soul-making*). Alors vous comprendrez l'utilité du monde. [...] Je dis [cette vallée] où se font les âmes, les âmes distinctes des intelligences. Il peut y avoir des intelligences ou étincelles de la divinité par millions, mais il n'y a pas d'âmes tant qu'elles n'ont pas acquis l'identité, tant que chacune n'est pas devenue personnelle. Les intelligences sont des atomes de la faculté perceptive ; elles savent, elles voient, elles sont pures, bref elles sont Dieu. Alors, comment les âmes se font-elles ? Comment ces étincelles qui sont Dieu reçoivent-elles l'identité, de manière à posséder éternellement une béatitude particulière à chaque existence individuelle ? Comment, sinon par le moyen d'un monde comme celui-ci ? Je désire fort m'arrêter sur ce point, car je regarde ce système de salut comme ayant plus de grandeur que la religion chrétienne. Plus exactement, c'est un système de création d'esprits. Cette création s'opère par l'action réciproque de trois substances pendant un certain nombre d'années. Ces substances sont : l'*intelligence*, le *cœur humain* (distincte de l'intelligence ou esprit), et le *monde* ou espace élémentaire, organisé pour l'action voulue de l'esprit et du cœur l'un sur l'autre, dans

le but de former l'*âme* ou *intelligence destinée à posséder le sens de l'identité*. Je puis à peine exprimer ce que je perçois assez obscurément; pourtant, il me semble que je le perçois. Pour que vous puissiez comprendre plus clairement, je vais mettre cela sous la forme la plus familière possible : j'appellerai le monde une école instituée dans le but d'apprendre à lire aux enfants, j'appellerai le *cœur humain* l'abécédaire que l'on apprend dans cette école; et j'appellerai l'*enfant qui sait lire* l'âme formée dans cette école au moyen de l'abécédaire. Ne voyez-vous pas combien est nécessaire, pour instruire une intelligence et en faire une âme, un monde rempli de tribulations, un lieu où le cœur doit sentir et souffrir de mille manières? Non seulement le cœur est un abécédaire, c'est la Bible de l'esprit, c'est l'expérience de l'esprit, c'est le texte où l'esprit ou intelligence puise son identité. Aussi variées sont les existences des hommes, aussi variées deviennent leurs âmes; et c'est ainsi que Dieu fait des êtres individuels, des âmes douées d'identité, avec des étincelles de sa propre essence. Cela me paraît l'esquisse d'un système de salut qui n'offense ni la raison ni l'humanité. Je suis convaincu que bien des difficultés du christianisme s'évanouiraient devant ce système et notamment celle-ci, qui, en ce moment, me vient à l'esprit : le salut des enfants. Chez eux, l'étincelle ou intelligence retourne à Dieu sans identité, n'ayant pas eu le temps d'apprendre ou d'être modifiée par le cœur, siège des passions humaines. (Lettre du 14 avril 1819.)

Il n'entre pas dans le plan de ces notes de rechercher l'origine de cette théorie, encore moins d'en faire la critique. Il est clair que Keats n'est pas fort à l'aise dans ces notions abstraites et dans cette systématisation, et que son inaptitude à ce qu'il appelait *consecutive reasoning* (il disait *consequitive*!) se trahit à chaque ligne de cette lettre enchevêtrée, laquelle n'est pas citée, encore une fois, pour prouver la puissance philosophique de Keats, mais bien l'intérêt passionné qu'il prenait aux choses de la philosophie. Aussi bien, n'est-il pas sûr qu'il ait imaginé tout seul cette doctrine du *soul-making*. Cette théorie avait dû, en effet, être discutée dans son entourage, car on en trouve un écho dans une lettre de Leigh Hunt à

Shelley, écrite à l'occasion de la mort de son petit William :

J'ignore si nous avons une âme à la naissance; mais il me semble que nous en acquérons une — les uns plus tôt, les autres plus tard — et, quand nous sommes en possession de cette âme, il y a dans notre regard une expression, dans notre gaîté une sympathie, dans notre pensée une aspiration et une beauté grave qui semblent dire : « Mon enveloppe mortelle peut tomber où elle voudra; le tronc et les feuilles peuvent disparaître; j'ai épanoui ma fleur dans un ciel impérissable. » (*Hunt's Correspondence*, I, p. 130.)

Que de telles pensées aient été familières à Keats montre assez l'abus qu'il y aurait à donner trop de relief au côté dionysiaque de son génie. « Connaître l'ivresse des formes exquises, en faire passer le frisson dans ses vers, il n'a pas eu d'autre souci », écrit Albert J. Farmer (1). Ce qui précède suffit à montrer qu'en fait Keats avait d'autres soucis et fort pressants. Ne connaître que le Keats dont la « vie intérieure n'est qu'une suite de sensations d'où il tire les prolongements les plus magnifiques (2) », c'est se résigner à ne connaître, à ne comprendre qu'à moitié. Or, ici, comprendre à moitié pourrait bien être ne pas comprendre du tout, car non seulement le Keats tendu vers la jouissance physique n'est qu'une partie de Keats, mais c'est une partie qu'il abandonne visiblement pour se développer dans un sens tout contraire. N'est-ce pas par le point où elle tend, par le but qu'elle vise, que nous devons juger sa course? L'urne grecque admirée de Keats enferme en sa forme une beauté depuis deux mille ans immobile; mais Keats, poète vivant, est une pensée qui cherche, un cœur qui bat, un vouloir en quête d'une foi, et, pour parler comme

(1) *Le mouvement esthétique et décadent en Angleterre*, Paris, 1931, p. 4.
(2) *Ibid.*, p. 5.

lui-même, une âme qui veut se parfaire : un esprit en travail dans la vallée du *soul-making*.

***

On cite souvent l'enthousiasme du jeune Keats à la lecture de *Faerie Queene* et l'admiration qu'il avait pour l'épithète évocatrice. Mais tout cela, c'est l'apprentissage : connaître les outils et la belle matière. Keats n'était pas fait pour séjourner sur les médiocres hauteurs de ce Parnasse. Il n'a pas cru longtemps qu'on fasse des poèmes avec des mots, si les mots ne sont pas l'écho d'un esprit accordé à l'harmonie du monde, et non pas seulement d'un esprit : d'un homme total, sens, esprit, âme. Et par le « monde », il ne faut pas entendre quelques films de choix tournés par la nature, mais tout l'existant : l'endroit et l'envers, le dehors et le dedans, le bien, le mal, le laid, le beau. Seul, un consentement joyeux à tout l'être fait le poète vrai, et c'est parce qu'il le croyait que Keats a redouté pour un temps de n'avoir pas la force d'être un vrai poète :

> *... Oh, never will the prize.*
> *High reason, and the love of good and ill,*
> *Be my award!* (Epistle to J. H. Reynolds)

« *Love* »! s'écrie un commentateur, « l'amour du bien et du mal! Keats n'a pas pu souhaiter cela. On s'est trompé : il faut lire *lore*, la *science*, la science du bien et du mal. » Correction craintive, correction trompeuse. Il n'y a rien à changer. C'est bien à l'*amour* du monde tel qu'il est que le poète aspire.

« *Omnia vestra sunt* », promet saint Paul, et saint Jean de la Croix, qui a réalisé la promesse, s'écrie : « Toutes choses sont miennes! »

Il y a loin, certes, du lumignon de Keats à ces grandes flammes, mais n'est-ce pas le même désir ?

Il parle sans cesse, il est vrai, de *sensation* :

O for a life of sensations rather than of thoughts!

mais il est clair, par plusieurs contextes, que ce mot a chez lui un sens qui déborde le domaine physique. Ce qu'il nomme *sensation* ce n'est pas de sentir en la bouche le bouquet du *Claret*, ou, du moins, c'est souvent autre chose. Je veux, dira-t-il, le jour où il a épuisé pour son compte la vertu inspiratrice de Milton, « m'abandonner à d'autres sensations ». La sensation dans son langage, c'est tout ce qu'il peut sentir par le cœur et que la raison n'entend pas (et c'est pourquoi il l'oppose à la pensée abstraite). Sa méfiance du *consecutive reasoning*, c'est le besoin de voir la chose « tout d'un coup, d'un seul regard et non par progrès de raisonnement » (Pascal).

John Middleton Murry a bien vu ces choses (*Keats and Shakespeare*, 1925 ; *Studies in Keats*, 1930). Keats ne croit pas que le but de l'homme soit la jouissance matérielle. S'il le croyait, aurait-il pu écrire, dans *Endymion*, que le bonheur réside :

In that which breaks
Our ready minds to fellowship divine
A fellowship with essence : till we shine
Full alchemized and free of space. Behold
The clear region of Heaven.

Le bonheur de l'homme, c'est la communion à la beauté essentielle, c'est-à-dire au divin. Keats, dans son effort poétique, retrouve et rejoint l'idéal platonicien d'union au Souverain Bien. C'est encore une manière d'être grec. Pour Plotin, la métaphysique s'épanouit en mystique, le savoir en amour. Pour Keats, poésie et métaphysique ne

sont qu'une même chose. Et c'est pourquoi Milton, qu'il a tant admiré, n'a pu être pour lui qu'un maître temporaire. Ce n'est pour lui qu'un très grand artiste. Les *sensations* que Keats cherche, seule peut les donner une force de la nature : Shakespeare.

Quelques formules feraient même croire qu'il admettait le primat de la philosophie sur l'art. Celle-ci, par exemple, d'une lettre à son frère : « Elle [la poésie] n'est pas si belle que la philosophie, pour la même raison qu'un aigle n'est pas si beau qu'une vérité. » En réalité, il ne peut y avoir hiérarchie, dans son esprit, qu'entre ce qu'il appellerait fausse poésie (et dans cette catégorie viendraient prendre place de très nobles choses, mais trop en façade) et la philosophie vraie, car philosophie et poésie authentique, pour lui, se confondent : voir l'aigle, le peindre, c'est une partie du poète — la moindre — ; comprendre l'aigle, le devenir, s'identifier à la force créatrice qui l'a voulu, le vouloir à son tour, l'aimer, dans le plan du monde, avec tout ce qu'il comporte — y compris ce poulain sauvage à qui il vient de crever les yeux et qui se convulse sous ses serres — cela c'est le poète essentiel.

∴

Keats était sensuel ; mais il refusait de transmuer ses ardeurs en doctrine. S'il leur cédait, c'était en pécheur. Il faisait le départ entre ses instincts animaux et ses aspirations morales, et ne donna jamais raison aux premiers. L'amour physique lui semblait à la fois désirable et bestial. Dans le temps même qu'il admirait la belle Jane Cox, il exprime à propos d'elle sa foi dans le primat du moral, de l'éternel, sur le sensuel et le passager :

C'est une belle créature, pour parler comme le monde ; car nous jugeons les choses selon deux dispositions d'esprit : l'une s'inspire

du monde, du théâtre et de la pantomime; l'autre, des réalités supraterrestres, spirituelles, éthérées. Dans la première nous plaçons au premier plan : Bonaparte, lord Byron, et cette Charmiane [Jane Cox] ; dans la seconde, c'est John Howard, l'évêque Hooker berçant son enfant, et vous, ma sœur [sa belle-sœur], qui l'emportent dans notre cœur.

Et ceci, pour finir, plus explicite encore, où il reconnaît si clairement les deux forces qui se disputaient son âme, et où il semble balancer ; mais où, déjà, il a choisi, par un mot : *eternal* :

Comme homme vivant dans le monde, je goûte la volupté de parler avec une Charmiane; comme être *éternel* (c'est moi qui souligne), je chéris votre souvenir. J'aimerais être ruiné par elle, je voudrais être sauvé par vous.

« Monsieur Taine, disait une dame anglaise, dans un dîner, comment sauvez-vous le monde ? » Taine cherchait, par ses moyens à expliquer le monde, non à le sauver. Keats, qui porte en lui ce que Louis Cazamian appelle justement « *the obstinately ethical genius of England* », veut sauver le monde et soi-même. C'est un souci qui ne l'a jamais quitté. Même au temps de *Sleep and Poetry* (1816-17), il n'a fait que se prêter aux blandices des sens :

Pourrai-je jamais dire adieu à ces joies?
Oui, je dois les dépasser, pour une vie plus noble
Où je trouverai la lutte et les tourments
Du cœur humain...

*
* *

Ces traits, qu'une analyse plus poussée renforcerait sans doute, expliquent la contradiction apparente d'un John Keats, mourant pieusement (le mot n'est pas de trop) entre les bras de son ami Severn. En fait, son irréligion était très superficielle et son âme était sans orgueil

Son ignorance de la religion chrétienne était complète : il n'en connaissait que la convention, le côté administratif, *parsonic*, comme il aurait dit. Il n'en savait qu'un certain moralisme et n'en soupçonnait pas le pathétique et la belle folie. Là, pourtant, uniquement, il eût trouvé ce qu'il cherchait dans la nuit : une raison de vivre, une raison de souffrir, une raison de mourir, un droit d'aimer la mort et de « l'appeler de doux noms ». Alors, il eût pu dire sans désespoir sa phrase désespérée : « La mort est le don suprême de la vie » :

Verse, Fame and Beauty are intense indeed,
But Death intenser-Death is Life's high meed.

Ses préjugés l'avaient rabougri, comme artiste, au point (on l'a vu) de l'empêcher d'admirer — fût-ce dans un passé pourtant bien inoffensif — les vestiges de l'épopée chrétienne ; ils l'avaient aveuglé au point qu'il ignora sa fraternelle ressemblance avec les grands spirituels.

Sans rien connaître d'eux, il leur était si pareil qu'il avait retrouvé leurs désirs et parfois usait de leur langage ; par son impatience des lenteurs discursives, il était fait pour l'oraison de simple regard ; par son « amour » du bien et du mal, il tendait à l'amoureuse adhésion au vouloir divin ; sans mépris de l'action, il était du parti de Marie ; il connut une manière de transport extatique et, sentant le besoin d'un esprit tutélaire, il ne fut pas loin de penser que Shakespeare l'assistait. Enfin, dans ses amours humaines (pur prétexte) on sait ce qu'il avait apporté d'ardeur mystique : adorant, après l'avoir sublimé, l'objet médiocre de son amour, possédé, brûlé par lui jusqu'à s'y absorber, à s'y dissoudre.

« Faux mystique », dira-t-on. Non, point faux, mais raté, fourvoyé, mystique affamé et qui n'avait trouvé pour nourriture que des mots, de la musique, une philo-

sophie qu'il n'avait pas la force de forger, et son amour idolâtre pour une idole sans prestige.

Certes, il n'a pas connu les ivresses pacifiantes d'un saint Jean de la Croix ou d'une sainte Thérèse, mais on peut penser qu'il était fait pour elles.

Comme un vrai mystique, c'est par un message d'humilité que John Keats perpétue sa mémoire sous l'humble parure des violettes romaines :

« Ici repose un dont le nom fut écrit sur de l'eau. »

OLIVIER LEROY.

L'ANTI-MACHIAVEL

OU

Pour une politique de l'honnête homme

Est-ce se montrer naïf, au moment où les triomphes de la violence se multiplient, que de plaider pour la supériorité des méthodes morales? Et surtout, de plaider pour leur plus grande efficacité pratique? Mais il est permis au moraliste de négliger les manifestations transitoires de l'actualité et de tabler sur la durée. Tyrans et tyranneaux grecs sont depuis longtemps réduits en poussière, avec leurs établissements, mais les idées de leur contemporain Platon vivent toujours dans l'esprit des hommes, et influent sur leurs actes.

La vraie révolution, l'ultime, sera celle des créateurs contre les intermédiaires, des courageux contre les fiers-à-bras, des pacifiques contre les batailleurs. Il faut préparer la révolution des honnêtes gens. Les honnêtes gens ne font pas de révolution? C'est bien leur tort, et pourquoi le monde continue d'aller si mal. La foule est ce que ses chefs la font. C'est à la tête qu'il faut viser. La lutte qui vient est avant tout une lutte d'éthiques, de *Weltanschauungen,* comme disent ces messieurs de Berlin.

La notion de justice est aussi immédiate que celle de l'existence du monde extérieur. J'ai vu, dans la rue, la foule qui faisait cercle autour de deux hommes qui se battaient. Certes, elle encourageait le plus fort. (Alors

que l'individu moralement plus évolué est tenté de prendre le parti du plus faible.) Mais il arriva que le vainqueur continua de frapper, alors que l'adversaire était déjà à terre. L'indignation éclata, unanime. Si l'injustice reste si souvent impunie, c'est que l'homme, par faiblesse, fait passer le souci de sa tranquillité avant l'élan qui le pousse à redresser un tort. Mais il le suit, cet élan spontané, quand il peut le faire sans trop de risques.

La vertu a un pouvoir si puissant, que les hommes d'action les moins scrupuleux n'osent la bafouer ouvertement. (Les moralistes renégats ont moins de pudeur.) Les voleurs ne parlent jamais entre eux de « voler », mais de « travailler ». De même, certains journaux commentent la politique « réaliste » du Japon.

Au mot de « justice », les esprits forts s'esclaffent : « Fi donc, monsieur. Que cette religion humanitaire retarde ; dispensez-nous de ces propos oiseux. » Pourtant, le problème du Bien et du Mal est le seul qui mérite d'occuper la pensée des hommes. L'idéal de justice ne saurait passer, parce qu'il répond — quoi qu'en disent les cyniques — à une aspiration indestructible de l'âme. Qu'on le remontre dans sa vraie lumière, et de nouveau les hommes seront capables de mourir pour lui.

« La Nature ignore la justice », ricanent les « réalistes ». Mais toute civilisation est une victoire sur la Nature. La mission de l'homme est, précisément, d'imposer aux forces aveugles de la nature, en lui et hors de lui, les lois qui constituent son héritage moral. Je ne sais si l'indignation qui souleva la foule quand elle vit qu'on frappait un homme à terre, une assistance d'anthropophages l'eût éprouvée ; à l'ethnologue de répondre. Dirait-il non, il n'importe. Cette indignation est, dans notre monde occidental, une réalité. Une réalité qui ne saurait périr.

Autre point de vue où se complaisent les réactionnaires : ils nient le progrès. L'homme, dit-on, n'a pas changé, depuis que nous en connaissons l'histoire ; nous nous retrouvons dans les héros d'Homère. Oui, les instincts de l'homme ne changent point, mais la civilisation porte sur les actes par quoi ces instincts se manifestent. Autrefois, dans les campagnes, on laissait les vieux parents mourir de faim quand ils étaient devenus des bouches inutiles ; aujourd'hui, on se contente de les envoyer à l'hospice. Ce sont tout de même des nuances qui comptent. Il existe une évolution des mœurs, et qui est irréversible.

L'humanité, au long de son histoire, amasse un acquis moral dont les pires convulsions ne réussissent à la dépouiller. Malgré les invasions des Barbares, on n'a pas revu les sacrifices de chrétiens dans le cirque, et même la Saint-Barthélemy comporte, si l'on ose dire, un progrès. (Le côté spectaculaire de la persécution antique ! L'horreur de cette foule joyeuse, qui sur les gradins ouvre des yeux avides !) Il est donc faux de prétendre que notre civilisation n'ait pas progressé depuis Rome.

On connaît la riposte du réaliste : « Ce que vous appelez évolution des mœurs, monsieur, est un avilissement des mœurs. La cruauté est la marque des forts. » Il serait trop long de montrer, ici, qu'elle est, au contraire, une forme déguisée de faiblesse, une preuve de lâcheté. N'oublions pas que le sadique est un névropathe.

Le Mal gouverne le monde, et seuls prospèrent les méchants. Telle est la conviction non seulement des « margoulins », je désigne par là les laïcs de médiocre envergure, mais aussi de clercs d'une parfaite bonne foi, dont le moindre n'est pas M. Julien Benda.

« Ce que je veux retenir ici et marquer une fois de plus », écrit M. Benda dans *la Fin de l'Éternel*, « c'est cette trahison spéciale au clerc de gauche, qui est de cacher l'impuissance du juste et du vrai à fortifier les établissements terrestres et de s'employer à faire passer pour profitables aux royaumes de la chair des valeurs dont l'élévation est précisément d'entièrement méconnaître l'intérêt de ces royaumes : plus généralement, c'est son application à faire croire que les valeurs spirituelles sont *aussi* des valeurs pratiques et à les faire aimer pour cette basse raison. »

Non seulement les valeurs morales — qui nous occupent surtout ici — sont *aussi* des valeurs pratiques, elles sont *d'abord* des valeurs pratiques. Les lois morales sont des lois expérimentales (ce qui n'infirme nullement, pour les croyants, leur filiation divine ; en dressant les formules des phénomènes naturels, le physicien ne préjuge rien quant à l'origine du monde). Dès que l'homme a cherché à prévoir les conséquences de ses actes, la sagesse est née. Non seulement le juste et le vrai ne sont pas impuissants à fortifier les établissements terrestres : ces établissements ne durent que par la justice et la vérité. S'ils demeurent debout, c'est dans la mesure où ils ne contreviennent pas tout à fait aux lois du juste et du vrai, c'est pour la parcelle divine de justice et de vérité qu'ils enferment, et qui leur permet de tenir contre les forces destructrices du mal. C'est une ancienne erreur, qui voit un monde matériel où le mal serait créateur et un monde spirituel que régirait le Bien. Aucune création ne peut venir du Mal parce que le Mal n'est rien d'autre que le principe destructeur lui-même. Le monde n'est pas né d'une *union* du Bien et du Mal ; il est le lieu où le Bien livre au Mal un combat éternel. Le mal *règne* peut-être sur le monde, mais c'est le bien qui le *gouverne*. Et lorsque M. Benda

parle d'une « basse » raison, qui ferait aimer les valeurs spirituelles pour leur valeur pratique, on ne peut que lui rappeler le mot de Pascal : « Qui veut faire l'ange, fait la bête. »

« Tous les hommes *arrivés* sont des fripouilles. » « A l'origine de toute fortune on trouverait une mauvaise action. » Ainsi pense le commun des hommes, qui conclut tout naturellement : « Pour arriver, agissons donc avec le minimum de scrupules. » Or la vérité est que dans un monde où règne, en effet, la malhonnêteté, on « arrive » dans la mesure où l'on ne se montre pas constamment malhonnête.

Et tout d'abord : « Arriver » à quoi? Ne parlons pas du saint, puisque les réalités spirituelles sont l'étoffe dont sa vie est faite. Mais remarquons qu'il faut qu'un saint « arrive », lui aussi. Le savant, l'artiste, savent qu'il n'y a pas pour eux de réussite véritable sans probité. Arriver, pour la foule c'est, surtout, obtenir la fortune, le pouvoir.

Considérons un Rockefeller, un Carnegie, un M. Cognacq. La vie des grands hommes d'affaires ne le cède pas, pour l'activité et l'ascétisme, à celle du savant. Donc, dans l'économie de leur vie personnelle, les grands réalistes pratiquent les vertus morales. Mais, nous objecte-t-on, la fortune de Rockefeller s'est élevée sur des ruines. La loi de la Nature est que les gros mangent les petits.

A vouloir réfuter ici en un paragraphe cet argument capital des immoralistes, on a les plus grandes chances de se montrer superficiel. Tout de même, voici : il faudrait distinguer entre la justice abstraite et la justice réelle. Il faut admettre que l'homme, soit en tant que représentant du divin, soit, selon les rationalistes, en tant que degré suprême de l'échelle animale, introduit dans la Nature un

principe de hiérarchie et d'ordre. L'homme a détruit les animaux féroces aussi longtemps qu'ils mettaient sa vie en danger. Et il faut admettre qu'entre l'espèce homme et l'espèce lion, la justice veut que ce soit l'espèce homme qui continue de vivre. Pourtant, dira le pessimiste, quelle bête est plus cruelle, plus sanguinaire que l'homme ! Oui. Mais cet homme-là est possédé par les puissances du Mal, lesquelles, comme il est naturel, trouvent elles aussi en lui leur efficacité la plus redoutable. Notons que la Nature elle-même nous donne des preuves de sagesse : la trêve de l'eau, l'heure où tous les animaux de la jungle viennent s'abreuver à la même source. Dès qu'il s'est senti assez fort, l'homme a pris au contraire des mesures pour que la race des lions ne s'éteigne point : Nous traiterions d'assassin le tireur qui abattrait pour le plaisir un fauve en cage.

Quand on dit que Rockefeller a « ruiné » les petites sociétés concurrentes, cela signifie qu'il les a fondues dans la sienne. Il n'a rien « détruit ». Si l'on admet que Rockefeller était le cerveau le plus apte à gérer les sociétés pétroléennes, sa réussite n'a pu que servir le public. Quant aux directeurs des maisons absorbées, il leur était loisible de reconnaître sa supériorité et de travailler sous ses ordres. Que si son trust avait tendu à pressurer l'acheteur, il aurait suscité des réactions et, tôt ou tard, sa tyrannie eût été brisée.

Il ne s'agit pas d'instaurer une religion de succès, mais de montrer qu'à l'origine de tout succès matériel il y a une étincelle de vie pure, l'exercice d'une vertu morale.

Mais voici un exemple différent ; je le prends, lui aussi, dans la réalité. Un courtier est chargé de procurer à une société industrielle un apport de capital d'un million et demi. Il y réussit après quatre semaines de démarches. Commission : deux pour cent. Il a gagné trente mille

francs en un mois de travail, alors qu'il faut un an d'activité acharnée à... disons : un journaliste, pour gagner cette somme. J'ai pris un journaliste dont on admettra qu'il est au moins aussi intelligent qu'un courtier en capitaux. (Pour gagner trente mille francs, une femme de ménage doit travailler huit heures par jour pendant trois ans.)

Voyez ! dira-t-on, l'immoralité est flagrante ! A mérite égal — sinon supérieur — ce n'est pas celui qui travaille le plus qui réussit matériellement le mieux.

Oui, on se trouve ici en face d'une injustice. Mais le responsable en est moins le courtier — il a rendu un service réel — qu'une société organisée de telle sorte qu'on y tire plus de profit à manipuler les richesses qu'à les créer, et où l'intermédiaire est roi. C'est à réduire le nombre de ces imperfections sociales, à restreindre, dans la vie collective, le champ libre laissé au mal, que tendent, précisément, les révolutions. Il faut que le travail soit mieux rémunéré. Nier l'utilité de l'intermédiaire (comme celle du capital) est une erreur, et toute erreur est créatrice d'injustice. Ce qu'il faut, c'est restreindre la part excessive que, dans notre société, l'intermédiaire se taille dans la répartition des richesses. Cela ne peut naturellement s'obtenir que par un acte révolutionnaire, car il serait naïf de penser que le Mal lâche de bon gré ses proies.

Cette profession de foi révolutionnaire contredit la doctrine morale, d'ailleurs fort belle, de la non-résistance au mal. Tout bien pesé, nous croyons que le juste doit être fort ; nous dirons même qu'il y a un tort dans la faiblesse, car il ne faut pas tenter le méchant. Le danger que l'on court à abuser de sa force ne concerne pas la force véritable, car celle-ci s'accompagne naturellement de cette vertu, qui est infiniment plus que la justice : la

bonté. Les violents, les cruels, les sanguinaires sont des pseudo-forts ; cherchez et vous trouverez au fond de leurs actes le vrai mobile : la peur ; ce sont des lâches. Mais l'homme fort est bon, et sa bonté est la plus convaincante : on ne peut lui reprocher d'être une faiblesse qui se résigne. Il existe, au surplus, un critère simple pour reconnaître si la force s'exerce bien au service de Dieu : elle se borne à empêcher le Mal de nuire, elle ne se « venge » pas. Et encore : elle ne doit pas tendre à accroître nos biens matériels. (Cet accroissement ne doit venir que d'une création réelle.)

Si la justice est une vertu éminemment pratique, la bonté fait fleurir ce lis de la vie — comme la beauté d'un objet est la fleur gratuite de son utilité : l'acte désintéressé.

Considérons la conquête et l'exercice du pouvoir. C'est ici que les « réalistes » ont la partie belle. L'État, proclament-ils, n'a qu'un souci, sa conservation et son accroissement, et pour cela tous les moyens lui sont bons. La raison d'État ne connait pas les raisons morales.

Mais, dit Frédéric II dans son *Anti-Machiavel* — et la référence compte — : « On peut confondre Machiavel par lui-même, par cet intérêt, l'âme de son livre, ce dieu de la politique et du crime. »

En violant la neutralité belge l'Allemagne entraîna l'Angleterre dans la guerre. Un peu plus tard — l'expérience n'avait pas servi — la déclaration de la guerre sous-marine à outrance motiva l'entrée en scène des États-Unis. On a le droit de dire que ces deux actes, légitimes selon la raison d'État, mais condamnables selon la morale, ont, entre autres, conduit l'Allemagne à la défaite.

La volonté d'expansion guerrière que l'on tient, chez une nation, pour un signe de puissance est, comme toutes les réactions violentes, une marque de faiblesse cachée. C'est une forme d'évasion vers le moindre effort. Pourquoi envier le clos du voisin? A-t-on jamais fini de cultiver le sien? Le savant, l'artiste, plus leurs moyens se perfectionnent, plus ils en réduisent le champ d'application. Il est des États dont les frontières n'ont pratiquement pas varié depuis des siècles; se disent-ils à l'étroit pour cela? Il n'est pas mauvais, même, qu'un peuple se sente un peu à l'étroit. New-York, étranglée dans sa presqu'île, prend le parti de s'accroître en hauteur. Résultat : la plus admirable, la seule création architecturale des temps modernes.

De telles réalisations provoquent l'enthousiasme unanime. Qu'un peuple ardent à vivre emploie cette vitalité à faire fructifier son patrimoine, on l'admirera et on l'aimera, comme on aime l'artiste qui tire son œuvre de soi. Il n'y a qu'une voix pour chanter le péan de Mussolini fondateur de villes, fécondateur des Marais pontins. Mais Mussolini philosophant sur la guerre nécessaire nous fait douter que nous ayons affaire au même homme. Et qu'on ne nous dise pas qu'une chose va avec l'autre. L'idée qu'un bien quelconque puisse naître de la guerre est une des plus perfides inventions de la fourberie humaine. Nous préférons nous en tenir à l'opinion de ceux qui assurent connaître Mussolini, et qui voient en lui un sincère artisan de la paix. Ils doivent être dans le vrai puisque Mussolini a prouvé jusqu'ici qu'il est un grand homme d'État.

Un peuple qui fait une guerre d'expansion économique est certes dangereux, mais n'est pas si redoutable, à cause de cette faiblesse interne dont nous parlions. A moins que le peuple attaqué ne soit lui-même en décadence. Dans ce cas il méritait de disparaître. (Et c'est pourquoi une nation qui a des visées sur la voisine commence par insi-

nuer que l'autre est en décadence. Elle se donne du courage.)

Mais la guerre reste, comme l'a si bien vu M. Benda (1), le recours de l'orgueil national. L'orgueil, la passion satanique et destructive par excellence. Le vrai danger de l'époque est cette exaspération des nationalismes, qui prend des formes tératologiques. De l'État, qui n'est qu'un *serviteur* chargé de gérer au mieux les intérêts matériels de la communauté, on fait une idole monstrueuse, qui revendique pour son culte toutes les forces de l'âme.

La nation est une réalité de langue, de culture, de tradition, de mœurs, et à ce titre elle n'a nul besoin de la force pour perdurer. En revanche, l'État conçu comme une association d'intérêts, et qui ne reconnaît aucune contrainte morale dans ses rapports avec les États rivaux — aucune atteinte à la « souveraineté nationale », comme il dit —, perpétue l'organisation de la horde originelle. Et nous voulons bien admettre que, comme dans une bande de brigands, la plus dure discipline et l'obéissance aveugle au chef y soient nécessaire.

Mais on peut critiquer cette conception en se plaçant sur le terrain même que l'État réaliste se donne pour le sien. Quoi qu'on pense, la mauvaise foi n'a jamais servi à édifier des entreprises grandes et durables. Un coquin trouvera toujours un plus coquin, ou plusieurs petits coquins momentanément coalisés pour le dépouiller. A l'origine de la réussite matérielle se trouve non pas la violence, comme le croient les brutes, ni la ruse, comme le croient les « margoulins », mais un service rendu, c'est-à-dire un principe moral. Pourtant, le dol et le brigandage restent fort répandus dans le monde? C'est précisément pourquoi tout n'y va pas pour le mieux et qu'il faut le

(1) *La trahison des Clercs*, pp. 25 et suiv.

réformer. La réforme la plus urgente est l'union des nations en une Société, à l'intérieur de laquelle le brigandage sera proscrit et les brigands poursuivis et châtiés. La France défend donc un principe inattaquable, quand elle demande un pacte d'assistance mutuelle et des moyens de coercition internationaux, avant de renoncer à ses moyens personnels de défense. Ne pas le reconnaître est une hypocrisie.

Mais une Europe nouvelle ne peut être édifiée sur les derniers traités de paix, parce que ces traités sont du type de tous ceux qui les ont précédés : non pas le résultat d'un arbitrage, mais une trêve entre deux adversaires dont l'un se voit abattu et consent à tout pour garder la vie sauve. Cela ne signifie point que ces traités soient aussi mauvais que certains le prétendent, quant au fond. Mais ils ont été « dictés », au lieu d'être « négociés ». Il est donc vain de s'étonner, parce que le vaincu n'a de cesse qu'il n'ait pris sa revanche. Et alors je reproche aux machiavéliques de n'avoir pas le courage d'aller jusqu'au bout de leur doctrine, car Machiavel recommande d'anéantir un ennemi.

En quoi, d'ailleurs, il se trompe. En effet, si nous anéantissons notre ennemi, le jour où nous tomberons sur plus fort que nous, il trouvera tout licite de nous anéantir à son tour. Le machiavélisme serait une bonne tactique, si l'on était sûr de rester toujours le plus fort. Illusion naïve, que contredit l'expérience même : Comme tous les phénomènes vivants, la force est un état passager. Le plus désolant, dans la doctrine machiavélique, c'est sa pauvreté d'esprit. (On s'en étonne moins quand on étudie la vie du personnage. Flagorneur, il combla, quoique républicain, les Médicis de louanges dans l'espoir de rentrer en grâce. Il ne réussit pas à s'arracher aux positions subalternes et, en définitive, récolta plus de

nasardes que d'honneurs. Machiavel passe, au surplus, pour beaucoup plus « machiavélique » qu'il ne l'était.)

Quand on connaît la puissance de haine, d'orgueil et d'égoïsme — mal compris — dont l'homme est capable, on se dit que la signature d'un traité de désarmement et d'arbitrage unanimement accepté n'est pas pour demain. Peu importe. On y viendra, que ce soit à la suite de négociations pacifiques ou d'une ou de plusieurs nouvelles guerres. Mais il faudra en venir là. On en viendra certainement là. Le Bien a toujours le dernier mot.

ARMAND PIERHAL.

Différence des Jours de l'An

Nos anciens jours de l'An étaient libres, joyeux, indépendants du temps qu'il faisait, secrétant eux-mêmes leur propre splendeur par une émanation généreuse et inépuisable. Veut-on leur attribuer une couleur? Ce serait un bronze-et-or insubstantiel, tout intérieur, une couleur de pur esprit, charnelle néanmoins et reconnaissable, chaude en nous comme un véritable feu.

Si l'on enfonce assez profond dans le passé, jusqu'à nos premières années, au temps de ces grands hivers depuis longtemps hors de mode, on trouve régulièrement de la neige autour de nos anciens jours de l'An. Une couverture immense, légère, pailletée, d'un froid tendre et moelleux, d'un prodigieux et surhumain silence. Elle bordait les maisons de très près, comme on nous bordait dans nos lits.

Aucune variété sociale, aucune différence d'habitat, si grandes qu'allaient pour nous les faire les futures années, si irréductibles déjà qu'elles pouvaient l'être pour nos parents, n'altérait cette irréductible candeur essentielle. Elle nous baignait à la ville, dans les tièdes chambres heureuses, devant leurs feux de bois luxueux. Nous la retrouvions à la campagne, dans les maisons de province aux escaliers de pierre, en ces pièces venteuses et si vastes qu'elles n'étaient jamais complètement éclairées par les lampes de l'hiver.

Nous sentions indifféremment partout cette grande

respiration de paysage hivernal. Contre l'immense chose immaculée, se disposaient tous les jouets et toutes les joies, toutes les minutes d'un présent passionné, enfantin et royal.

Cette impassible et magnifique neige étalait une sorte de complicité des choses autour de notre bonheur d'enfants, un anonymat bienveillant, une secrète connivence de leur bonté, comme ces bienfaiteurs au masque immobile, qui aiment qu'on ne les remercie pas.

Toutes les grâces de Noël, tous les mystères religieux ramenés à notre niveau à nous, ce chant familial et divin dont quelques notes brisées nous poursuivront toute la vie, tout cela survivait à Noël, se prolongeait sur notre jour de l'An. Nous le sentions parent de Noël et différent à la fois, plus libre, rieur, malicieux et frêle, tout tintant de ces grelots fins blottis au cœur de certains jouets. Pour ces enfants que nous étions, ces enfants de Noël et du jour de l'An, il n'y avait pas de vieillissement, peu de rêves, presque pas d'avant ni d'après, pas d'avenir, pas de passé, aucun visage spécial sur les minutes du temps, rien qu'un puissant présent pathétique où s'enfermaient tous les futurs. Tous les moments de la durée tenaient dans sa main close, mais un frais bonheur ruisselait entre ses doigts mal joints.

De tout ce qui sera plus tard nos rêves d'adolescence et de jeunesse, tous les paradis espérés, et ce grand futur magnifique, distinct du présent, rien n'était né encore. Rien n'était séparé dans notre cœur d'enfant, ni devant nos yeux, ni sur nos lèvres. L'actuel, l'avenir, nous le mangions à la fois.

*
* *

Mais ces Jours de l'An sont bien différents de ceux que nous connaîtrons un jour. J'ai devant les yeux, à la place

du ciel, un grand dôme gris, creux comme une cloche, couvrant, éteignant toute la terre. De petites fumées y montent avec une précision pauvre. Pas de vent. Une immobilité excessive. Dans les jardins, les squares, dans tous les feuillages que tolèrent les villes, sur les rameaux violet-brun, à peine quelques tremblements d'oiseaux. L'hiver étouffe sous ce calme morne. Ces gris, ces bruns, cette précision pauvre, ces petites vies craintives et minutieuses, telles seront un jour ou l'autre les couleurs et les formes de nos nouveaux jours de l'An. On a d'avance trouvé pour eux la teinte exacte de leur habit, les tons neutres qui indiquent le sommeil des choses, et le ralentissement plus que le repos de l'homme. Tout l'éclat du factice et les étourdissements divers de la gaieté ne nous cachent pas ce brun et ce gris essentiels, qui feront pour nous le fond de palette, à l'âge que nous atteindrons.

Nous le savons bien : aucune ne partira, sous un prétexte de jour de l'An, des mille anxiétés qui composeront désormais la manière dont le futur va s'offrir à nous. Tout notre avenir, un jour ou l'autre, va se contracter en un présent terne, et lui ressembler. Qu'un silence momentané soit imposé à nos inquiétudes, ou qu'il faille les laisser continuer leur tumulte, cela ne fait pas grande différence. Notre Jour de l'An ne sera tout au plus qu'un assoupissement de quelques heures, miséricordieusement logé parmi les veilles et tout le bruit des jours. Si nous avons gardé le goût des évasions, l'attrait des longs voyages de la pensée, c'est aux anciens jours de l'An qu'il les faut diriger, au temps des musiques enfantines, au temps des passés morts. Les petits enfants n'avaient pas encore d'avenir et nous n'en avons plus.

Nous mettrons bien des moments et plusieurs transitions et, selon notre cœur, des sécheresses ou des larmes,

pour comprendre enfin que nous n'avons plus d'avenir. D'abord, toutes les illusions qui, malgré tout, persistent dans leur petite chanson, nous nous rendons compte, l'une après l'autre, qu'elles nous chantent des mensonges, et puis des mots qui n'ont plus de sens, pas même un sens mensonger. Et puis quelques années après, voici qu'il n'y aura même plus d'illusions. Elles seront crevées ou affaissées. Il n'y aura plus rien. Rien plus ne fera bosse sur la vie. Tout sera plat.

Providentielle platitude. Rien n'épaissit plus notre destin terrestre au moment précis où ce destin va nous manquer. Plus d'adjonctions imaginaires. Plus de rallonges d'espérance. Ce dessèchement général des choses ne nous échappera point, à cause des comparaisons de la mémoire, et de tous les bonheurs qu'elle a cruellement thésaurisés. Si nous continuons de souhaiter un ailleurs, c'est en hauteur qu'il le faudra chercher, à cause de cette rétraction de toutes les surfaces. En sorte que le sentiment de la véritable densité de la vie nous sera accordé dans le temps même que nous sera refusée la fausse. C'est une grande grâce que de le comprendre. Nous serons à la fois dépouillés, consolés, conseillés. En nous-mêmes enfin, le temps nous changera, dès ici-bas déjà, dès avant l'Éternité.

Au bas de ce dôme gris, au ras du sol et des collines, dans le ciel toutefois, voici que le soleil du soir nous accorde quelques minutes de rose. Et par une miséricordieuse répercussion terrestre, tout cet horizon méconnaissable, ennoyé dans les gris, se découpe soudain sur un gracieux rose précaire, avec une netteté pure et triste, non exempte de bonheur.

J. MALÈGUE.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Les prix littéraires

Le prix Goncourt

Capitaine Conan, le livre de M. Vercel, qui vient d'avoir le prix Goncourt, est un récit militaire de l'espèce sympathique, droite, robuste, et quelques autres qualités encore, que nous verrons. Si simple, il ressemble à un conte de soldats. C'en est un en effet, avec çà et là le raffinement de traînarderies savantes, et partout ailleurs, l'allure brutale et rapide qu'il faut.

Les récits militaires sont, je le crois bien, ceux qui se prêtent aux effets littéraires les plus puissants. Sans remonter jusqu'à Homère, nos contemporains, Vigny, Tolstoï, en ont tiré les plus graves chefs-d'œuvre. La plus belle énergie humaine, le grand stoïcisme de la souffrance, les incessantes nécessités de la discipline et de la mort, cette alliance si haute de l'autorité et de la fraternité d'armes, ce sont là de bien beaux thèmes. Sans compter la tentation de la gloire, dont il est naturel et presque nécessaire de mesurer la vanité. Aucune n'y est tombée des âmes véritablement grandes. Car les circonstances créent une route aisée et impérieuse vers l'autre gloire, celle dont on ne se glorifie pas.

Rien de tout cela n'est assurément absent du livre de M. Vercel. J'y vois cependant quelque chose de plus facile, et comme un palier plus près de nous. L'esprit militaire, certes, mais, comme on dit, à la française, avec son énergie argotique et gavroche et une discrète nargue à l'autorité. A

travers les souvenirs écrasants de cinq ans de guerre, je ne sais quoi d'optimiste et d'allant persiste et transparaît.

Les valeurs morales elles-mêmes sont marquées de ces sortes d'empreintes digitales à quoi se reconnaissent une époque particulière, un niveau social et un pays donnés. Nous sommes très près non pas des masses populaires, mais des officiers de réserve, positifs et petits-bourgeois, de bonnes et claires têtes françaises, d'une poésie un peu courte, mais de remarquable sens pratique à qui ne manque ni le pittoresque ni l'esprit. L'horreur de la guerre qui nous est offerte, nous l'avons lue dans les morales officielles et démocratiques. Cela ne la rend pas fausse, certes, mais cela nuance le ton.

Grandement intelligents, au surplus, ces gens savent reconnaître d'autres types qu'eux-mêmes et les admirer s'il faut.

Deux personnages, en effet, dans ce vaste rassemblement d'hommes, en grand contraste tous les deux. Le lieutenant de Scève, officier de carrière, patricien, type du chef-né, peint en quelques traits expressifs quoique sans imprévu, d'une noblesse précise et que nous sentons jusqu'aux inflexions de sa voix. C'est, au demeurant, la singularité de ce livre que ce relief intense donné aux types moyens et aux vérités communes.

Et Conan, le protagoniste, le favori de l'auteur. Les plus fortes couleurs pittoresques, les dialogues presque toujours les plus justes, sont employés à peindre ce soldat magnifique et mauvaise tête. Je sais bien que M. Vercel lui a donné çà et là certains traits d'intellectualisme humanitaire. Il en sort comme un peu grimé, et je crois à quelque embellissement d'auteur. Mais tout le bouillonnement de l'homme suffit, et au delà, à rouler ce détail dans ses flots.

Imaginez, comme on nous y convie, cette race en voie de disparition que la guerre a fait revivre et qui se meurt de nouveau, d'inadaptation et d'inutilité. Le soldat des vieilles bandes, l'animal de combat, bravoure, force et ruse, tout cela extrême, et de plus tous les appétits, et la croyance aux

droits du vainqueur. Imaginez leur vie, à lui et aux soldats ses semblables, dans le corps franc que ce chef a formé. Tous ces hommes un peu en marge, n'obéissant qu'à une discipline, la sienne, défendus et couverts par lui tenacement dans toutes leurs bordées, d'une bravoure folle et entraînée, sensée et acrobatique. L'armistice les désarçonne, les plonge en ce désarroi dont s'accompagnent les vocations inutiles et les métiers perdus.

Ils vivront où désormais? et de quoi? La société va ballotter ces inadaptés de la paix, au hasard des métiers civils mal coupés pour leur taille. De magnifiques pages mornes nous racontent la fin de leur chef. C'est en un patelin breton, dans son échoppe de mercier d'avant-guerre, que M. Vercel l'envoie mourir. Quelques beaux mots de simple, poignants et vrais cette fois, nous remuent gravement : « Qu'est-ce que tu faisais, Conan, dans le civil? — De la mercerie, comme mon père. Mais on faisait aussi de la chemiserie. Et une fois par mois, à la foire, il y avait du monde! »

Les honneurs le touchent, on le voit, les galons, les décorations, les éloges. Il y réagit avec une sorte d'humble fierté notée à merveille. Beau portrait, d'un dessin fort, et très capable de tourner au type.

Un regret cependant : le même souci d'intellectualisme a peut-être conduit M. Vercel à faire de Conan un trop bon psychiatre. J'imagine mal un élève d'E.P.S. diagnostiquant une psychose émotive. Après tout, on ne sait jamais, mais le roman se prête mal aux exceptions, à moins qu'elles ne soient clairement expliquées comme telles.

Et je goûte moins ceci, pareillement : des condamnés et des préventionnaires viennent de sauver, grâce à Conan, une situation perdue. Parmi eux figure un ancien déserteur, à qui cette affaire a coûté la vie. Le général les remercie tous, « les réunit, dit-il, dans l'éloge, comme ils l'ont été dans le sacrifice ». Abstraction que le brave Conan traduit : « Faudra écrire à sa mère ce que le vieux a dit : qu'il les réunit dans le machin parce qu'ils ont été ensemble dans le truc. »

Phrase admirable et qui m'enchante, mais la suivante me gêne, que Conan prononce « tête basse, balayant quelque chose d'un geste brusque : — Oh! et puis, laisse tomber le laïus, va! » Là aussi je soupçonne un réel moins ingénu, et quelque chose comme un mot d'auteur.

Ai-je besoin de dire que l'écrivain est de race? Certaines pages, la scène sur le champ de course, le saut de la jument, sont de toute vigueur. Toutes présentent cette sorte de rapidité du geste écrit, qui sent le maître. Les images, précises, actives, anguleuses comme des choses, ont en elles le poids des choses, et de plus le don de trier et d'éclairer l'essentiel. Ceci suffira pour l'exemple : « Le ruissellement de l'averse y plantait (dans le Dniester) comme des myriades de clous d'eau. »

On devine que les bonshommes de M. Vercel ne parlent (ni n'agissent) comme des enfants de Marie. Je sens cependant et malgré cela, dans tous ces caractères, quelque chose de dru, de simple, et de sain, quelque chose d'assez près du bien, une belle matière première morale. Ces rudes hampes, droites, montent du sol un peu boueux où elles sont plantées.

Où est Dieu dans tout cela? Mal visible assurément. Mais comment dirai-je? Ce n'est pas une absence pure et simple, c'est comme une absence peuplée et encore chaude. C'est l'abandon momentané que fait le maître d'une maison arrangée par lui, où il ne se peut que rien de lui ne demeure. Tant de choses en demeurent en effet : ses dispositions architecturales, ses traditions esthétiques ou morales, jusqu'à une certaine noblesse et délicatesse d'âme qu'on ne voit pas là sans Lui.

Je sais bien que M. Vercel a donné une piété conventionnelle, ridicule et pathétique à son pauvre diable de déserteur, son asthénique constitutionnel. (Qu'en penseriez-vous, ô mon cher et magnifique camarade, Augustin Cochin?) Je sais bien aussi que dans ses silhouettes cordiales et respectueuses de soldats missionnaires, c'est moins l'homme de Dieu que le brave homme qui se trouve respecté. Mais je pense surtout à son admirable Scève, peut-être le vrai et

involontaire héros de ce roman qui porte un autre nom. Je pense à cette leçon, parfaite de tenue morale, de discrétion et de chic, qu'il donne au lieutenant Norbert, le narrateur, son camarade, un soir de bordée, en un déferlement de soldats vainqueurs :

« Il secoua la cendre de sa cigarette :

« — Voulez-vous un conseil?

« — Allez toujours.

« — Conan est le meilleur des gars, dit-il froidement, mais je suis sûr qu'il va faire la noce comme une petite brute. Vous, vous avez tout de même dans le crâne une assez jolie image de la femme. Quelques filles de trop et vous allez saloper ça... »

Le Prix Femina

Il est assez embarrassant de proposer non pas un jugement mais une opinion sur les étranges livres de M. Robert Francis, sur le *Bateau-Refuge*, en particulier, à qui vient d'être attribué le Prix Femina.

Des hommes, devant la vie et l'ensemble des choses, connaissent les attitudes utilitaires, les gestes d'action, les insertions justes et simplifiantes et les coups de coude bien placés. Conan était de ce nombre et tous les hommes d'action de M. Vercel. Mais d'autres, au contraire, s'enivrent de vie passive et s'y immergent. Leur existence réceptive et subie s'absorbe en une immense et silencieuse musique. Ils laissent devant eux couler des jours chargés de rien d'autre que de désirs. Tel est M. Robert Francis ou plutôt tels sont ses héros. Un paysage leur est une occasion de rêves voraces et nostalgiques, et non pas une invite à y percer leur chemin. C'est une longue mollesse mélancolique, un roman du type mou.

L'habileté ici est qu'il ne s'agit pas d'un paysage quelcon-

que mais d'un ensemble daté, partie des anciens états d'âme poétiques, extraits de ces enfances inépuisables que les lecteurs durcis se plaignent que le roman leur jette sous les pas. Inépuisables, mais à jamais mortes, inlassablement poursuivies par ces tentatives de récupération qu'on nomme des rêveries, incarnées, comme il convient, en des jeunes filles et des vieilles maisons.

Voilà ce qui fait ici l'essentielle atmosphère, le sentiment de vivre en un long songe épuisant, enivrant, désolé. C'est l'essentiel, mais ce n'est pas le total.

Imaginez des tableaux flous et inarticulés, de ternes images poussiéreuses, l'élégance anonyme des mots, leur imprécision qui échappe aux prises et aux encerclements et que l'écrivain se garde de corriger. Où sommes-nous? en « des bois tapissés de feuilles mortes », des « herbes craquantes et gelées » ou même « humides de rosée », en de « clairs matins d'automne », et toutes les autres formes de paysages abstraits, incertains, endormis. Des brumes surtout, des brumes, à tous les degrés d'épaisseur et de répétition. Des temps où surabonde la pluie, la neige, tous les temps veloutés et sourds qui portent à fermer les yeux. Une certaine météorologie de funérailles est d'un grand secours pour M. Robert Francis.

Je ne m'en plains pas. D'abord parce qu'elle reste d'une calme élégance, qui ne tire pas les yeux. Ensuite parce que tous ces tableaux-là, ce ne sont pas des « choses », des êtres réels et distincts de nous. Ce sont de grandes émotions confuses, des poussées sentimentales qui n'ont besoin pour se poser d'aucun substratum hors d'elles.

Les maisons elles-mêmes aux noms irréels, la « maison de poupée », la « maison du bonheur », l' « Institut », sont de falots, vieillots fantômes de maisons, faites de pièces vidées d'anciennes vies, dont la trace reste là, inscrite sur les murs et les papiers pourris.

Tel est le cadre. Et l'on voit s'y conformer les personnages. Les principaux, les plus caractéristiques sont des êtres de rêve, de grâce et de malheur : Catie, Angèle, Camille,

surtout. Vaporeuse et fugitive, malgré ses reliefs ou à cause d'eux, celle-ci ne survit pas à un mariage de sacrifiée. Les autres, Patrik en particulier, présentent, demi-folie comprise, toutes les formes de l'inadaptation, depuis l'idiot jusqu'à l'artiste. De tous monte cette vapeur de ruine et de vie manquée, cette poursuite désolée du bonheur dont Alain Fournier nous a appris qu'elle suit si bien les trop belles enfances.

Nulle trace de monotonie là-dedans, malgré l'apparence. M. Robert Francis connaît son métier. Il sait l'art des contrastes et la fatigue des brumes continues. Des portraits réalistes font la contre-partie. Non pas vigoureux et durs, ce qui risquerait de crever la mousseline, mais simplifiés, caricaturaux, un peu polichinelles, aussi irréels que les autres, quoique d'une seconde façon : Raoul le chef de bureau, M. Colomb, M. Jean, Golureau, Mme Lourde et ses aides, la tante Emilienne, l' « énergique » du récit, et tant de conversations de fantoches, soigneusement guillemetées. Tout cet étrange roman consiste en l'alternance de cocasseries et de rêves, les deux chansons de l'impossible.

Est-ce là plus que de la fantaisie? plus qu'une vision littéraire et un procédé romanesque? une véritable opinion sur les choses et sur leur néant? Je ne sais, mais une fin de chapitre, d'une claire et très belle désolation, me paraît passer l'apparence, le procédé et le conventionnel. Sorti du repaire de « Mme d'Alençon » et de la hideuse chevauchée sur les chevaux de bois, le narrateur revoit au loin, de la portière du wagon qui l'emmène, l' « hôtel » de la mégère, la maison immonde, blanche et gracieuse au milieu du parc. Un vieux ménage sentimental l'aperçoit avec lui. Le vieux mari, qui ignore tout, l'admire et soupire à demi-voix : « C'est là que je voudrais vivre, aimer, aimer et mourir... »

J. Malègue.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Sans espérance

« Quelle sale année... Les Allemands tournent fous, le monde entier tombe à la misère... Mais tout vient d'eux, avec leur nouvelle façon de vivre... C'est leur année... »

Dans cette *Année des Vaincus*, d'André Chamson (Grasset), trois parties : 1° *Le Village Nègre*, un village ouvrier des Cévennes : cinq ou six spécialistes allemands viennent d'arriver, avec leurs femmes, leurs sœurs. De petites gens sont là, mineurs, cantinier, instituteur, qui accueillent ces nouveaux venus, et qui se lient fraternellement à ces compagnons de hasard. 2° *Routes de France et l'Allemagne* : un ouvrier, un Français, Carrière, et deux Allemands qui sont devenus ses logeurs, et l'un son quasi beau-frère, vont chercher en Allemagne des pièces détachées. Carrière est ainsi introduit dans le pays d'Hitler. Un des deux Allemands, Ludwig, suspect d'être un rouge, disparaît; l'autre, Karl, est retourné comme un gant. Défilé de miliciens, manifestations de masses, échauffourée sanglante entre chemises brunes et distributeurs de tracts. 3° *La Veillée des Morts* : Carrière, rentré au village nègre, n'est pas pressé de donner son sentiment sur l'Allemagne de 1933. « Ils ont inventé une nouvelle façon de vivre... C'est bien ça. » Mais une façon de vivre qu'il repousse de tout son sens, de tout son corps. Il ne voit plus là-bas des êtres « qu'on puisse connaître, qu'on puisse aimer, des hommes, des gens, des personnes, quoi », mais des furieux menés par leurs imaginations. « Quand ils boivent un coup, c'est pour la grandeur de l'Allemagne. » Tout son sang le porte, parce qu'il ne voit là que brutalité et orgueil. Un soir, il s'explique devant un vieux paysan et l'instituteur. Le terrible, c'est de se dire que cette folie se donne. Pour eux, là-bas, un homme n'est rien, un bout de pierre qu'on place comme on veut dans le mortier. « A la guerre nous avions cru que le malheur apprendrait à tout le monde ce que c'était... » Et voilà où l'on en est maintenant.

Là-dessus, le chômage. La moitié du village se vide. Les Allemands restent, comme spécialistes. Pour un mot qui sent la morgue, à la cantine, une rixe éclate : leur différend sourdement formé jette les amis d'hier l'un contre l'autre, et Carrière règle à coups de poing le compte de Karl. Cependant un accident s'est produit : dans une galerie effondrée, un Allemand et deux Français ont été écrasés. Français et Allemands ne peuvent même plus les veiller ensemble : en moins d'un an tout a changé. La guerre, la misère, peuvent revenir. « J'ai peur de cette année, de celles qui vont suivre. On est tous des vaincus, maintenant. »

Cependant le vieux contremaître paysan, qui veille avec Carrière, dit doucement que chacun peut, à lui tout seul, regagner la partie perdue. « On ne cesse pas d'être un homme quand on l'a été seulement une fois dans sa vie, pendant cinq minutes. » La misère, la guerre, viendront peut-être. Mais il y aura toujours un homme pour attendre le jour où chacun sera respecté dans sa vie et dans son travail. On n'invente pas de nouvelles façons de vivre; le bonheur, le malheur, restent les mêmes. « Tu n'as pas besoin d'avoir peur de cette année, Carrière. »

On resongera aux *Hommes de la Route*, à ce sens de la dignité, si émouvant chez André Chamson, plus grand, peut-être, plus soulevé, quand il s'exprime par une voix paysanne, en harmonie avec la montagne même, avec ces grands corps des monts, ces eaux de roche qui dévalent, furieuses, contre la pierre, et cet air dur et pur, qui sent l'herbage et la résine. Ici, c'est une autre poésie, plus chargée de destinées humaines. Autour de la mine, André Chamson sait montrer tout un groupe, du directeur aux jeunes mineurs, de l'instituteur au cantinier, d'un contremaître resté rural aux enfants de l'école; et les routes, les auberges, les grandes villes, l'autre pays, à l'est. Ces regards sur le monde font tableau, ces scènes parlent, ces êtres vivent. Ces traits un peu appuyés dessinent bien une chronique de notre époque. Cela fait un livre de forte fibre. Un livre d'intérêt véritable. Il n'y en a pas tant.

Oui, ce doit bien être là la réaction d'un ouvrier français,

socialiste de doctrine, humanitaire de tempérament, devant le national-socialisme. Peut-être faudrait-il sourire avec le dessinateur qui dit à Carrière : « Vous vous dites socialiste et vous ne pouvez pas supporter un pays où personne ne peut vivre pour soi-même ! » Mais a-t-on envie de sourire? Nous retrouverons-nous toujours devant une éternelle Allemagne de violence, qui ne veut rien savoir si ce n'est l'Allemagne au-dessus de tout, et qui menacera de faire chavirer le monde?

André Chamson est trop artiste pour faire de Carrière un simple porte-parole. Il a voulu exprimer avec une force où tout le cœur passe les façons de sentir des gens de notre peuple : non pas seulement cette colère, mais maintenant ce manque d'espoir. Pour Carrière, les Allemands, c'étaient des gens tout comme nous : Karl, Ludwig, des copains. De Renate, la sœur de Ludwig, il a fait sa compagne, et il ne demande qu'à en faire sa femme. Brusquement, il s'aperçoit que ces gens pareils à nous peuvent devenir tout autres : que tout peut revenir, et demain la guerre. Qu'il n'y a rien à faire contre cela. Le seul espoir, reporté à des distances dans l'avenir, sera de sauver, comme une faible lumière, la dignité humaine.

Peut-être ne faut-il pas mettre les peuples en contact. Le mot terrible de Stendhal reste vrai : « Différence engendre haine. » Les nations ne devraient se toucher que par leurs élites. Mais on pourrait dire aussi bien que les êtres simples s'entendront toujours, que ce sont les intellectuels qui feront naître les guerres totales, celles où s'affrontent des conceptions opposées de la vie.

Dans le numéro de la *N. R. F.* où a paru la fin de l'*Année des Vaincus*, on peut lire d'André Suarès *Vues sur l'Europe* : « Depuis deux mille ans, l'Allemagne est la plaie ouverte, l'ulcère de l'Europe. Il ne peut pas y avoir d'Europe, parce que pour l'Allemagne une telle idée n'a pas de sens : l'Europe pour les Allemands doit être allemande ou n'être pas. Ils ne veulent que des esclaves. Et moi, je ne veux pas d'esclaves, pas même eux. De là Luther et la Réforme : la

catholicité les offense : il leur faut un évangile allemand. »

La colère de l'ouvrier, sourde, comme encore prise dans sa fibre rouge, semblait tenir d'un mouvement du sang. L'intellectuel ne porterait-il pas le débat en air plus lucide, passant de la région des humeurs à la région des idées? Voilà que sur lui souffle un vent plus violent encore.

André Suarès marque que l'esprit est la cause qui lui importe, la seule qu'il défende. « Et la grandeur spirituelle ne va pas, ne peut pas aller sans la bonté, sans la *caritas* du genre humain, comme dit saint Paul.

« La vertu catholique est là : un triomphe continuel de la vie spirituelle sur la matière, par toutes sortes de moyens qui ne sont pas tous bons, soit : Luther et la Réforme, à un degré moins grossier, sont du même tonneau que Hitler et la Racaille (nom que je donne à la religion de la race). »

Le point, ici, c'est que quand André Chamson semble sans espoir, ou près du moins d'abandonner l'Allemagne à son destin désordonné, André Suarès marque les conditions où elle trouvait son salut. Il conviendrait de citer toute cette page, faite pour surprendre ceux-là qui se souviendraient seulement de telles autres pages de Suarès.

« Il n'y a que l'Église catholique pour intégrer l'Allemagne à l'Europe et la débarbariser. »

« Tandis que les brutes Hitler, Goering, Goebbels, toutes les sortes de Hesse et de Rosenberg triomphent dans le plus vil orgueil de la violence et de la haine, Thérèse Neumann sauve l'Allemagne, peut-être. Au fond de son pieux village, dans l'Oberpfalz, elle renouvelle chaque semaine la Passion du Sauveur. Jésus lui parle son hébreu araméen, et la pauvre paysanne, la plus simple des femmes, répond en patois au Dieu sur la Croix, qui peut tout obtenir de cette incomparable martyre. Elle est si vraie, elle est si bonne, elle est si candide, dans la main de son Dieu qu'elle n'a pas l'ombre d'une pensée mauvaise ou qui juge ou qui blâme...

« Je me console de l'Allemagne, en songeant combien je t'aime, dans ta misère, ta laideur, et, pauvre paysanne, dans ta docilité sainte, sur le grabat, au martyre qui t'unit par la

divine compassion à toutes les douleurs et tous les ulcères de la triste humanité. (Je parle pour elle et ceux qui croient en elle.) »

***

« Les hommes, comme les peuples, portent en eux un avenir secret. » Mais des *Destinées Sentimentales*, de Jacques Chardonne (Grasset), deux tomes seulement ont paru : *La Femme de Jean Barnery* et *Pauline*. On ne peut savoir encore à quoi iront ces destinées : voici Jean Barnery, petit-fils d'un grand porcelainier de Limoges, et pasteur dans les Charentes. — Jacques Chardonne, je crois, comme André Chamson, est d'origine protestante. Jean Barnery, donc, s'est marié un peu étourdiment; il a dû se séparer de sa femme, Nathalie, et, à un certain moment, il croit de son devoir de la reprendre, — peut-être parce qu'il combat ainsi un besoin plus précis de liberté, venu pour avoir rencontré une jeune fille, Pauline. — Mais il lui est impossible de vivre avec Nathalie; il divorce, il lui remet toute sa fortune, constituée par les actions de la fabrique de porcelaine, et, renonçant à son ministère, il s'en va. Pauline était partie pour Paris, afin de s'écarter, et par besoin d'indépendance. Lorsque Jean tombe malade, il l'appelle : une entente était née entre eux, presque sans paroles; elle se noue. Ils se retrouvent en Suisse, ils se marient, ils ont un enfant et ils sont heureux.

Mais il faut renoncer à ce bonheur caché : ce sera à Jean, seul homme capable de la famille, à sauver la fabrique. Tâche difficile : il aura contre lui les autres héritiers et les ouvriers : tout le monde. Comment se dérober pourtant : lui seul voit ce qu'il faut faire; il le fait, installé à Limoges avec Pauline. Qu'en sera-t-il? « On ne sait rien, a-t-il la sagesse de dire à propos de la guerre qui pointe, on n'a aucune imagination devant l'avenir prochain. » Tant de difficultés à l'horizon : Jean a été touché par la tuberculose; ses actions sont aux mains de sa première femme, et surtout, il croit que cette femme et sa fille gardent des droits sur lui.

La guerre. Jean ne se sent pas beaucoup plus patriote qu'il

ne s'est senti pasteur. Cependant, parce qu'on lui a demandé de donner l'exemple, il part pour le front en volontaire. On le débarque à Paris, on le jette sur l'Aisne. La fatigue l'écrase, et le risque d'être tué est pour lui comme un poison dans ses entrailles. Et puis tout d'un coup il reprend tant de joie à l'existence qu'il est un soldat vivant au soleil. Le voilà au feu, prenant ses hommes en main.

A-t-on le droit de résumer ainsi un livre tout de justesse, et qui nous porte toujours un peu au-delà de l'entendement, pour nous communiquer le sentiment même des choses, des êtres? Il y a peu de romans qui donnent une satisfaction aussi délicate. Ne pourrait-on définir le romancier : l'homme qui fait sentir? Jacques Chardonne avait-il jamais été si pleinement romancier? Les deux courants des *Varais* et d'*Eva* confluent ici, et ce roman-fleuve est un de ces livres qui ouvrent bien leur voie parmi le paysage littéraire d'une époque.

Il y a dans les *Destinées Sentimentales* un roman de mœurs, ayant pour fond d'abord les Charentes, et le monde des négociants en cognac : une petite ville, avec des murs badigeonnés de chaux et des jardins de paysan, celle même que Jean Barnery verra un jour « à l'horizon sur un mamelon, comme une miniature. Un nuage plus brillant et amolli annonçait le printemps par la lumière, avant l'éveil des prés ». Ceux qu'on y rencontre sont d'aimables gens « qui vont à l'église sans y croire, à l'école sans beaucoup apprendre, et qui ont eu dans leur enfance toute une ville pour s'amuser; maisons charmantes, discrètes, comme éteintes, où, un jour, on ne sait par quel mélange des mêmes éléments épars chez tous, c'est Pierre Loti qui vient au monde ». Sans doute parce que « des choses éternelles, vraies, ineffables », sont concentrées là.

Ou bien c'est le Limousin, ses châteaux : « Dans des chambres exquises tendues de cretonne à fleurs, les petites filles dorment sous des couvertures au crochet, en laine rose ou blanche; elles ont des armoires qui contiennent beaucoup de robes, mais courent tout le jour dans la montagne en

sarrau de toile; on mange du maïs vert, des cèpes à la crème, du lait caillé. Quand il pleut, les grands horizons bleus se couvrent de brume et les sous-bois sont parfumés; alors les jeunes filles viennent dans le salon, autour de la cheminée, et regardent le feu. »

La province enfin, et parfois les grands bourgeois, et parfois les paysans interprétés d'une façon qui parle. Sur les rapports de ces gens entre eux, sur les affaires, les habitudes, les changements, le train enfin de ce monde, des observations d'un trait fin et sûr. Jacques Chardonne a dessiné une figure de vieux négociant en cognac qui est charmante. Et comme il a raison de montrer que les hommes ne sont pas menés seulement par l'intérêt, mais, et peut-être plus encore, par la poésie, par les valeurs imaginaires qu'ils donnent aux choses! (Ainsi ce vieux monsieur met son point d'honneur à ne pas vendre du cognac en bouteilles : il estime que cela est bas.)

A bien voir, c'est le sentiment, l'idée qu'on se fait des choses qui mène tout. *Les Destinées Sentimentales* : Y a-t-il des destinées qui ne le sont pas? « Il y a un secret... dit Jean Barnery à Pauline : ce secret, c'est l'âme. » Pour mieux approcher de l'âme, c'est-à-dire de la réalité profonde, ce roman s'attache surtout à la peinture d'un couple. Quel problème que celui de l'entente de deux êtres. Et Jacques Chardonne donne le sentiment qu'il est toujours en pleine justesse; il décrit moins, il explique moins qu'il ne fait sentir. L'idée, peut-être très simple, qui le guide, est-on sûr de la discerner déjà? Jean Barnery a aimé, a agi, il a cru céder à son âme : se dira-t-il un jour qu'il a bien fait, qu'il a mal fait? Et que faudra-t-il penser de ce qu'il dira?

Peu importe, sans doute. Il a, ce roman, une certaine façon de nous toucher, de nous rendre plus compréhensifs, d'augmenter en nous, sans presque nous émouvoir, sans aucun chantage sentimental, une amitié pour les êtres, pour la vie même, qui est de grand prix.

Peut-être montrera-t-il que tout se défait, que tout a été vain. Mais il aura fait sentir la beauté de l'âme humaine, et,

comment dire, la secrète poésie où tout peut baigner, l'espèce d'arrière-plan mystérieux et merveilleux qu'il faut bien nommer l'espérance.

Duo, — par Colette (Ferenczi), — ou de l'amitié dans le couple. Michel et Alice sont mari et femme, et ils savent être des amis. Mais Alice, dans les hasards de la vie, a trompé Michel. Un hasard encore découvre cette trahison, que Michel croit de caractère sentimental et qu'il prend très mal ainsi. Alice hausserait bien les épaules. Lorsqu'elle s'avise que, décidément, leur amitié est menacée, que le ménage va se défaire, elle fait lire à Michel quelques lettres : il ne s'agissait pas de sentiment.

« Je crois, a dit Colette à Frédéric Lefèvre, qu'un homme, à son grand étonnement à lui-même, supporte une trahison sentimentale, mais n'endurera jamais l'autre, la vraie, la seule... » Michel s'est trompé, et cela le conduit, au petit jour d'un matin de printemps, par-delà la clôture rompue du parc, dans la rivière. « C'est à cause de l'erreur commise sur lui-même qu'il se tue », a précisé Colette.

On l'a déjà remarqué : il est dit que le couple sera une seule chair, mais non pas qu'il sera une seule âme...

On devine quelles réserves sont à faire. Mais une lucidité, une rapidité, le goût de la vérité, semblent toujours mettre Colette en plein air. Elle est ici sans complaisance, précisément parce qu'elle est près des choses. Ou plutôt elle fait lire les choses à travers la pensée d'Alice ou la pensée de Michel. Ainsi tout est à la fois plus direct et plus traduit, plus chiffré et plus vivant, emporté par l'action dans une lumière plus intense que la lumière quotidienne.

Colette a l'art de montrer les êtres, de faire sentir non pas seulement autour d'eux tel vieux château, telle campagne, et le goût des heures, du jardin, des jours changeants, et des gens qui sont par là, mais la marche de leur histoire à eux et la révélation de leur vie. Elle avait à traiter un sujet

hardi, — et *Duo*, simple débat d'une semaine entre un homme et sa femme, c'est déjà un tour de force ; — on voit quel livre brutal, odieux, pourrait écrire un romancier tant soit peu lourdaud. L'art du chiffre, l'art tout court, jettent ici sur les choses une espèce de lueur magique.

Faut-il tenir ce livre pour dangereux? — et quel livre ne sera pas dangereux, à certains moments, pour de certains lecteurs? — Plutôt, on est en droit de le trouver effrayant. Michel, lorsqu'il descend à la rivière, fait quelques réflexions sur le hasard. S'il était seulement entré une demi-heure plus tard, comme il l'aurait dû, le mardi d'avant, il serait encore heureux. Cet homme, cette femme s'agitent dans un monde terriblement physique et soumis au hasard, — le monde de Colette, c'est le comble du monde extérieur, une sorte de paradis sans Dieu, — un monde, enfin, sans aucune espérance.

Ce qui a été ne peut être dépassé ou surmonté. Parce qu'il y a eu cette trahison, simplement même parce qu'un hasard insignifiant l'a fait découvrir, plus d'avenir, plus de lendemain. Devant Michel une seule voie : celle qui conduit au plongeon dans le furieux courant d'eau noire. C'est comme un royaume nocturne, un abîme de noir velours où Colette sait faire jouer de magiques phosphorescences; mais qui regarde assez avant y verra-t-il autre chose que le désespoir et la mort?

Nous vivons dans un climat qui n'a jamais été chrétien comme il l'aurait fallu, sans doute, mais qui déjà, pour certains êtres, ne l'est plus du tout. Pour Michel, plus de recours : contre l'idée du malheur physique, l'esprit ne peut rien. Les guerres, les cataclysmes qui s'abattent sur les peuples, laissent encore une lueur : ils ne seront jamais si généraux que quelque part une étincelle d'humanité ne subsiste. Mais les cataclysmes privés étouffent tout. La mort serait toujours venue, aussi bien, pour mettre fin à la dérisoire comédie, et, comme l'avouait le vieil Anatole France, la vérité sur la vie, c'est le désespoir.

La mort, pourtant, garde le caractère d'une fatalité : elle

ne révolte pas l'homme comme le fait un hasard insignifiant et si gros de conséquence. Il suffisait donc de cela? Michel n'a donc aucun moyen de s'en tirer, aucune espérance lointaine? Il manque terriblement d'un ange gardien. Peut-être qu'un autre, dans les mêmes remous, sous les mêmes imaginations et la chair ainsi atteinte, n'eût pas mieux tenu. Cependant, il est une Sagesse. Une voix profonde en nous veut que, pour des hommes vraiment hommes, rien ne soit jamais perdu : tout peut se reprendre, tout peut se refaire, et quand tout semble perdu, c'est parce qu'on doit pouvoir trouver mieux.

Il est une espérance plus haute que tout ce qui peut arriver sur terre. Celui qui sait bien cela, dès cette terre, n'accepte pas d'être sans espérance devant les choses. Il sent qu'il pourra, s'il est assez sage, s'il est assez saint, changer les idées qu'il s'en fait, et repartir. Et seul il est libre en ce monde, parce que seul il a la voie devant lui toujours ouverte. La croix ne barre pas les quatre horizons : elle les ouvre.

Je sais bien : de cette conviction que la condition humaine est affreuse et que le dernier mot de tout c'est le désespoir, on peut arriver à cette pensée que les hommes du moins devraient se prendre en pitié les uns les autres. Ce tremblement devant l'univers, ce serait déjà le commencement de la Sagesse, l'entrée dans la voie de la charité ; tant il est vrai que toujours la lumière éclate.

Et nous, verrons-nous ce qui fait ces temps si noirs, soit pour ceux-ci qu'écrase leur catastrophe privée, soit pour ceux-là qui regardent monter la guerre en écoutant le bruit des grandes eaux? C'est qu'ils ont définitivement évacué de leur monde l'espérance.

Mais l'espérance, ne croyons pas si vite la posséder nous-mêmes. Il nous sera bon de comprendre mieux encore que nous ne faisons qu'elle est une vertu.

HENRI POURRAT.

Henriette Charasson

Il est impossible de lire les poëmes d'Henriette Charasson sans éprouver le désir de connaître sa personne. Car elle possède le don, beaucoup plus rare qu'on ne croit, de se mettre tout entière dans chaque chose qu'elle écrit. Je veux dire qu'il ne s'agit pas ici seulement de son âme, ce qui serait déjà beaucoup, mais de son corps aussi, du comportement de son corps dans la santé et la maladie, dans la douleur et dans la joie, dans la ferveur et dans la sécheresse. Or, le poëte n'est rien s'il n'est d'abord un homme, c'est-à-dire une âme incarnée dans un corps. Par l'âme nous communions à l'invisible ; par le corps à l'univers des choses visibles, et la poésie n'est sans doute que la notation des accords et des dissonances au sein de ce mariage que la mort dissoudra pour un temps.

Depuis son premier recueil, intitulé *Attente* (1920) jusqu'à *Mon Seigneur et mon Dieu*, qui paraît ces jours-ci (1), en passant par *Les heures du foyer* (1926), *Deux petits hommes et leur mère* (1929), ce sont vingt années de la vie d'une femme qui nous sont doucement, simplement, sincèrement racontées.

D'un recueil à l'autre, nous voyons la langue et la pensée s'affermir ; le poëte prendre plus nettement conscience de ses dons et de l'étendue de son domaine propre. Mais surtout nous le voyons progresser dans cette connaissance de Dieu, qui n'est que l'autre face d'une authentique connaissance de nous-mêmes. Le poëte d'*Attente* n'était pas encore chrétien, bien que l'on perçût déjà chez lui ce sens du divin, que les baptisés portent en eux, fût-ce malgré eux. Celui-là qui est devenu son mari lui fut aussi envoyé pour réveiller sa foi morte, et les heures du foyer sont en même temps celles où, à travers les larmes et la joie, les naissances et les deuils, Dieu devient de plus en plus présent à l'âme jadis infidèle. Maintenant Henriette Charasson ose intituler le recueil qu'elle

(1) Chez Flammarion, ainsi que les autres recueils.

nous offre de cette acclamation même dont nous saluons le Christ eucharistique lorsque, après la Consécration, le prêtre élève dans ses mains les saintes espèces. Cette audace pourtant n'est pas excessive, et il faut croire que le Christ est content lorsque le poëte lui offre ce qu'il a.

Si Henriette Charasson a reçu le don de la parole, si elle a écouté la leçon des maîtres et du plus grand de tous, Paul Claudel, dont elle retrouve naturellement et comme sans y penser les rythmes et les mots eux-mêmes, il n'y a pas une de vous, épouses et mères chrétiennes, qui ne portiez dans votre propre cœur un trésor pareil au sien. Lisez ces livres écrits pour vous, j'allais presque dire écrits par vous, et vous ne ferez que reprendre un bien qui vous est commun. La plus haute mission du poëte ici-bas n'est après tout que d'exprimer la poésie dont l'Univers déborde, et de rendre attentives les âmes à cette divine musique qu'elles font sans le savoir. Telle est Henriette Charasson qui écrit des vers comme elle respire, entre les humbles travaux du ménage et la muette adoration de l'âme devant le Dieu qui a faim et soif de tout ce que nous sommes.

JACQUES MADAULE.

QUELQUES LIVRES

Voyage en Purgatoire, par René Fernandat (B. Arthaud).

Le poëte de *Cantique pour des ombres* et du *Royaume des Cieux* ne devait-il pas nous mener en *Voyage au Purgatoire*? Ici aussi on retrouve les *Ondes et les Flammes* et la *Forêt Enchantée*. Ce ne sont pas seulement les titres, mais les paysages, l'air, les ciels de ces quatre recueils qui tentent le voyageur embarqué sur le fleuve sombre avec le poète pour guide. Des cadences harmonieuses, d'une distinction simple, sans excès de couleur, sans recherche d'hermétisme, l'emmèneront, bercé à travers « la nuit des châtiments ».

> Mais où suis-je? Mes yeux ne peuvent deviner
> Les plaines où la mer indolente a mené
> Ses troupeaux fabuleux brouter l'air des ténèbres...

Au bout de sa voie, doucement soulevé, il cueillera les « fleurs des prières », roses d'or de la grâce divine.

L'Étoile et le Cyprès, par Charles Grolleau (Desclée de Brouwer).

« Regarde... une étoile nouvelle — A rallumé d'une étincelle — Le flambeau noir du vieux cyprès. » Nouvelle, l'étoile ne l'était-elle pas pour le poëte de l'*Encens et la Myrrhe*, pour le traducteur de l'*Imitation*? Mais elle se lève purement sur ces domaines mélancoliques, graves et lumineux. Et il

fait bon marcher vers elle, de poème en poème, d'un regret à une prière.

Ce qui reste d'un cœur vaut mieux que sa jeunesse.
Ce n'est plus ni le goût du fruit ni son odeur,
Mais avec le parfum de sa première fleur,
Une vendange exquise et forte de sagesse.

On sait que le Prix Verlaine, pour la première fois décerné, est allé à ce recueil.

L'Hosanna des quatre Saisons, par Ernest Prévost (Jouve).

Ce sont surtout des pièces à dire, et il y a des poëmes d'amour. M. Ernest Prévost, lyrique impénitent, qui aime l'essor, la limpidité, les grands mouvements de cœur, nous fournit pourtant l'occasion d'oublier les goûts de notre époque. Ou plutôt, il a le courage de servir ces goûts qui restent au fond ceux du public. On sait le succès qu'ont eu les *Poèmes de Tendresse* et le *Livre de l'Immortelle Amie* : cet *Hosanna* trouvera aussi ses lecteurs.

Les Affinités Instinctives, par Guy de Pourtalès (Éd. de France).

« Affinités instinctives, le mot me paraît pouvoir désigner cette sympathie où le hasard et les circonstances ont plus de part que le choix, que l'élection, mais qui se révèlent non moins importantes et agissantes dans l'invisible gravitation de nos destins. Ainsi ce livre groupe diverses figures et aventures humaines : ces grands musiciens romantiques que Pourtalès a fait mieux aimer en les faisant mieux comprendre, et, pour nous introduire dans l'Allemagne actuelle, Nietzsche, Gobineau, d'autres encore, nos contemporains, Gémier, Mauriac, Marchand. Oui, tous plus ou moins mêlés à nos destins. Et le beau de ces pages, c'est qu'y sonne bien une voix d'homme, celle de Pourtalès, romancier et essayiste.

Chasses et Plein Air en France, par GASTON CHÉRAU (Stock).

Dans l'intéressante et fraîche collection des *Livres de Nature*, les livres français n'abondent pas tellement. En voici un tout vif, bien senti, plein d'odeur d'écorces, de mousse humide, de verdure écrasée. Sur les bécasses, les belettes, les loutres, les chats sauvages, tant d'observations qui nous mettent bien avant dans la grande campagne. (Un peu de disparate et des contes qui se mêlent à cela troublent le livre. C'est dommage.) Gaston Chérau a bien l'entente de ces choses.

Le Sphinx, par EDGAR POË (Gallimard).

Voici donc d'autres « contes bizarres ». Baudelaire n'avait pas tout traduit. Faut-il l'en reprendre? Il serait regrettable qu'on jugeât Poë d'après ce livre. Mais sur quelques-uns de ces contes passe un reflet de ceux qu'on sait, les immortels. Et il serait regrettable qu'on ne connût pas Poë tout entier, jusqu'en ses défaillances.

Le Bal au Château de Kobolnow, par HENRY BENRATH, traduit par Pierre Beguin (Stock).

Ce n'est pas un roman de premier plan. Mais il se lit avec agrément, et il introduit bien le lecteur chez les fameux barons baltes, dans cette noblesse allemande des Marches de l'Est, qui est sans doute plus qu'à moitié slave. Nous n'étions pas très renseignés. Ces peintures amusantes semblent véridiques, et elles permettent de mieux comprendre l'Allemagne, la révolution national-socialiste, son désir d'abolir les classes pour former une communauté populaire intégrale. C'est dire l'intérêt du livre.

Plus loin que l'Amour, par JEAN GAUMENT et CAMILLE CÉ (Librairie académique Perrin).

Camille Cé a repris l'œuvre ébauchée par son ami mort;

il donne aujourd'hui ce roman qui n'est pas, dit-il, dans le sens moderne, si l'on entend par là l'affranchissement de toute idée morale. — « Chrétien sans le savoir, tu croyais les vieilles lois qu'inspirèrent le Christ ou le cœur, indispensables à la dignité de l'être. » Voici donc l'histoire aux couleurs âcres, parfois brutales, d'un médecin que sa passion pour une belle étrangère emporte, mais que les profonds sentiments, amour du coin natal, du métier, pitié et tendresse humaines, ramènent à son humble poste. Vigoureux roman, dans cette Normandie où le regretté Jean Gaument et Camille Cé sont chez eux.

Deux Semaines en Italie, par Eugène Grangié (Constant, Cahors).

Quel meilleur guide qu'Eugène Grangié dans les chemins dorés et colorés de son Quercy? Mais il fait bon le suivre aussi dans ce voyage pascal par toute l'Italie de 1934. On lira avec agrément ces notes rapides, vives, qu'on sent véridiques.

H. P.

A TRAVERS LES REVUES

Questions de poésie

Dans **La Nouvelle Revue Française** du 1er janvier, M. Paul Valéry se plaint de la façon dont les travaux de prétendus savants jugent, depuis des siècles, la poésie :

Que fait-on ? on traite du poème comme s'il fût divisible (*et qu'il dût l'être*) en un *discours de prose* qui se suffise et consiste par soi ; et d'autre part, en un *morceau d'une musique particulière,* plus ou moins proche de la musique proprement dite telle que la voix humaine peut la produire, mais la nôtre ne s'élève pas jusqu'au chant, lequel du reste ne conserve guère les *mots,* ne s'attachant qu'aux *syllabes.*

Quant au *discours de prose* — c'est-à-dire : discours qui mis en d'autres termes remplirait le même office, — on le divise à son tour. On considère qu'il se décompose, d'une part, en un petit texte (qui peut se réduire parfois à un seul mot ou au titre de l'ouvrage) et, d'autre part, à une quantité quelconque de *parole accessoire* : ornements, images, figures, épithètes, « beaux détails », dont le caractère commun est de pouvoir être introduits, multipliés, supprimés *ad libitum...*

Et quant à la *musique de poésie,* à cette *musique particulière* dont je parlais, elle est pour les uns imperceptible ; pour la plupart, négligeable ; pour certains l'objet de recherches, parfois savantes, généralement stériles...

Et M. Valéry de déclarer, avec raison :

Je ne vois dans tout ceci ni qui me permette de mieux lire ce poème, de l'*exécuter* mieux pour mon plaisir ; ni d'en concevoir plus distinctement la structure. On m'incite à toute autre chose, et il n'est rien qu'on n'aille chercher pour me détourner du *divin.* On m'enseigne des dates, de la biographie ; on m'entretient de querelles de doctrines dont je n'ai cure, quand il s'agit de chant et de l'art subtil de la voix porteuse d'idées... Où donc est l'essentiel

dans ces propos et dans ces thèses? Que fait-on de ce qui s'observe immédiatement dans un texte, des sensations qu'il est composé pour produire? Il sera bien temps de traiter de la vie, des amours et des opinions du poète, de ses amis et de ses ennemis, de sa naissance et de sa mort, quand nous aurons assez avancé dans la *connaissance poétique* de son poème, c'est-à-dire quand nous nous serons faits l'instrument de la chose écrite, de manière que notre voix, notre intelligence et tous les ressorts de notre sensibilité se soient composés pour donner vie et présence puissante à l'acte de création de l'auteur.

Toutes les erreurs sur la poésie étaient contenues et énoncées parfaitement dans ce que le Poète de *la jeune parque* appelle le théorème de d'Alembert.

Voici, ce me semble [écrivait en effet d'Alembert], *la loi rigoureuse mais juste que notre siècle impose aux poètes : il ne reconnaît plus pour bon en vers que ce qu'il trouverait excellent en prose.*

Cette sentence est de celles dont l'inverse est exactement ce qu'il faut penser...

Nous le croyons également...

Le même numéro de la **N. R. F.** publie quelques pages que M. Jacques Crepet suppose, à raison semble-t-il, de Baudelaire, un Baudelaire jeune écrivant pour assurer sa nourriture.

Journal d'un homme de quarante ans

On parle beaucoup du livre de Jean Guéhenno, et avec respect naturellement. Ici même nous en avons rendu compte. Mais les jugements portés sur lui sont combien différents!

De André Malraux d'abord (**N. R. F.**), le plus proche de lui, comme *la Nouvelle Revue Française* cette importante revue de bourgeois communiste est toute proche d'*Europe* :

Il y a ici un écho d'*Europe* — et le meilleur — comme il y avait un écho de la *Nouvelle Revue française* dans tout livre de Rivière. Chacune de ces pages fait partie d'une action : montrer que « l'âme d'un pauvre homme, comme celle du plus grand artiste, *peut* contenir tout l'infini ». Là est l'essentiel propos de Guéhenno, constant quoique confus parfois. Et là est son drame. Il veut redonner à l'homme sa dignité en lui restituant une âme, et il veut que cette

âme ne soit pas chrétienne, peut-être même pas religieuse. A la recherche de la fraternité ; mais peu de ceux à qui il l'enseigne peuvent le lire. (Nous sommes quelques-uns dans ce cas-là.) Il s'agit donc d'écrire pour ceux qui viendront ; comme d'habitude.

Pour Gérard Walter (**Monde**) « le livre tout entier repose sur un malentendu ». M. Guéhenno n'est pas le type d'une génération. Sa vie de normalien, né pauvre mais arrivé, n'est pas celle de nombreux hommes de son âge, de ces « hommes de série » dont il parle lui-même. Au surplus :

Nous avons là une image aussi véridique que possible de cette catégorie d'intellectuels français d'après-guerre qui traversent aujourd'hui une pénible crise de conscience et qui voguent désemparés, poussés à la dérive, incapables, pour le moment du moins, de s'accrocher à un canot de sauvetage qui les mènerait au bon port. Ces hommes sont nombreux.

Le grand reproche de Gérard Walter est que Guéhenno pris trop jeune par la guerre n'a pas su s'en libérer et conserver assez de force d'âme pour vouer à la révolution soviétique toute l'admiration que celle-ci, au dire de G. Walter, méritait :

Bien entendu, il ne la désapprouve pas. Mais il a une manière de dire son admiration qui me laisse quelque peu rêveur. Œuvre des « hommes vrais et sans illusions, qui acceptaient la ruse, la violence et l'impureté », elle n'est pas pour Guéhenno l'idéal suprême vers lequel se tend son être, auquel aspire son essence.

Réaction semblable, à son point de départ, de M. Thierry-Maulnier dans la **Revue Universelle** :

Il nous paraît difficile qu'un esprit bien fait endure la lecture de ce journal sans quelque pitié et sans quelque révolte...

On y découvre, en effet,

une confusion si constante entre le sens du monde et le sens de la destinée de M. Guéhenno, qu'on en reste stupéfait.

Mais c'est ici, beaucoup plus que de la part de Gérard Walter, on s'en doutait, souci d'objectivité :

M. Guéhenno semble incapable de la moindre démarche de pensée objective. Il ne conçoit la pensée que comme un moyen de com-

menter, d'accuser ou d'améliorer son propre destin, — et, par suite, des destins analogues. Est-il donc incapable de s'oublier jamais ?

D'où cette conclusion, radicalement opposée à celle de **Monde** :

« La guerre nous a mis nus, écrit encore M. Guéhenno. L'excès même des malheurs qu'elle nous a fait souffrir a révélé à chacun de nous, quel qu'il soit, un homme dénué, sans biens, sans intérêts, sans culture, sans patrie. » C'est cet homme-là, sans doute, qu'est M. Guéhenno, qu'il veut être et dont il subit la dictée, l'homme privé de tout ce qui le fait homme, de tout ce qui lui permet de nourrir, de perfectionner, de *cultiver* la détresse même, la douleur et la mort, l'homme qui voit dans les réactions les plus instinctives et les plus immédiates à la douleur ou à la faim sa dignité suprême : « C'est cet homme qu'il faut sauver », ajoute M. Guéhenno. A quoi bon ?

Terminons par l'accueil très chrétien d'Emmanuel Mounier dans **Esprit** :

On peut ne pas aimer Guéhenno... Mais traiter par le mépris le drame profond d'où monte cette tendresse, ainsi qu'il est coutume chez nos jeunes gens de lettres bien pensants, nous a toujours semblé le signe d'une absence singulière de générosité...

En M. Guéhenno, Mounier voit un de ses aînés qui ont fait la guerre et dont les dures épreuves de ces dernières années l'ont profondément rapproché.

Combien sommes-nous de ce côté-ci de la frontière, qui avons connu cet émouvant dialogue avec nos aînés de la « génération sacrifiée », cette découverte mutuelle au bout de deux nuits étrangères ?

Ainsi malgré toutes les divergences qui peuvent séparer un chrétien de M. Guéhenno, Mounier retiendra-t-il la leçon qui doit se dégager de ce livre.

Pour nous, nous avons dit ce que nous en pensions et nous renvoyons nos lecteurs à l'article de Jacques Madaule (*Vie Intellectuelle*, 10 janvier 1935).

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne).